MT. ST. MIC
LIBRAR
SPOKANE,

LA VIE SPIRITUELLE

LXXV

1946

V.75
1946

LA VIE SPIRITUELLE

Nº 309 — Juillet 1946

SOMMAIRE

LE SENS DE DIEU

H. PAISSAC. Le sens de dieu 6

V. VAN IMSCHOOT. La sainteté de dieu dans l'ancien testament 30

H.-M. SCHILLEBEECKX. Considération autour du sacrifice d'abraham 45

XXX. Jouir du monde ? 60

CH.-D. BOULOGNE. Les chemins de dieu 65

A. PLE. Dieu dans une vie 80

Nous n'avons plus le sens de Dieu. C'est ce qui ressort avec le plus d'évidence des réponses à l'enquête faite ici même sur la sainteté. Est-ce parce que nous sommes trop contaminés par ce siècle matérialiste? Est-ce parce que nous sommes plus sensibles à autre chose? Introduire Dieu dans le monde, à adapter nos paroles pour qu'elles étonnent moins?...

393381

Dans la série d'études que nous présentons aujourd'hui, le Père Paissac présente le diagnostic de cette nouvelle maladie des chrétiens en même temps qu'il essaie de caractériser le sens de Dieu. Ce sens de Dieu, il n'est d'ailleurs pour le bien entendre que de relire la Bible (Père Van Imschoot). Elle nous dira que Dieu est saint, c'est-à-dire transcendant et qu'il ne s'abaisse jusqu'à nous que pour nous élever jusqu'à Lui.

Mais le drame, c'est cette tension permanente entre notre nature blessée et l'amitié divine qui nous est proposée. La grâce est-elle dans le prolongement de la nature? Le Père Schillebeeckx dans ses considérations sur le sacrifice d'Abraham, une religieuse dans une nouvelle réponse à propos de l'enquête essaient de répondre à cette question.

Toute doctrine doit tendre à devenir pratique. Parmi les beaux départs spirituels, combien se perdent finalement, faute de guide, loin de Dieu. Il importe de connaître les fausses routes et les signes du vrai chemin (Père Boulogne). Il importe aussi de prendre connaissance des témoins de Dieu, comme cette carmélite, qui, avant nous ou avec nous, ont cherché Dieu.

NOTRE SANCTIFICATION

DOM G. LEFEBVRE. NOTRE-DAME DE BÉNÉDICTION 96

La bénédiction, dans l'Ecriture, signifie souvent la fécondité. Voici pourquoi, Notre-Dame, la Femme bénie entre toutes les femmes, mérite d'être invoquée, spécialement le 2 juillet, par les mamans, sous le vocable de Notre-Dame de Bénédiction.

L. CRISTIANI. LA PREMIÈRE CONFÉRENCE DE JEAN CASSIEN 115

Saint Cassien que l'église de Marseille célèbre le 23 juillet, nous est présenté ici comme le maître spirituel de la vie contemplative.

DOM J. LECLERCQ. POINTS DE VUE SUR L'HISTOIRE DE L'ÉTAT RELIGIEUX 127

Après l'histoire des formes de « la vie parfaite », dans le monde ou hors du monde, voici l'histoire

des vœux, ou du moins des engagements divers que les chrétiens ont pris pour imiter toujours plus parfaitement notre Sauveur.

CHRONIQUES

L.-M. DEWAILLY. APOSTOLAT ET MISSION 138

Est-il vrai que l'Apostolat aujourd'hui fait place à la Mission? N'y a-t-il pas méprise sur les mots? Le beau livre de M. l'abbé Michonneau est de nature à nous faire redécouvrir la vérité sur l'Apostolat ou la Mission.

A TRAVERS LES REVUES

Catholic Digest. — Jeunesse de l'Eglise. — Dieu-Vivant. — Prêtre et Apôtre. — Laval Philosophique et Théologique. — Documents. — Vie Intellectuelle. — Cahiers de Notre-Dame d'Espérance 147

LES LIVRES

G. DE SAINT-THIERRY, *Méditations et Prières* (*J.-A. R.*). 154

L.-M. DEWAILLY, Jésus-Christ Parole de Dieu (*H.-F. Dondaine*) 155

FRANCIS HERMANS, Mystique de la Communauté (*A.-M. H.*) 156

Chan. A. CROEGAERT, Les cérémonies du Baptême et de la Confirmation (*A.-M. H.*) 158

M. PONTET, L'exégèse de saint Augustin, prédicateur (*P. Th. Camelot*) 158

Abbé MICHONNEAU, Paroisse, Communauté missionnaire (*A.-M. H.*) 161

L.-J. LEBRET, Principes pour l'action (*A.-M. H.*) 162

M.-S. GILLET, La mission de sainte Catherine de Sienne (*P.-C. Dorange*) 163

A. ANCEL, La pauvreté du Prêtre, d'après la vie et les écrits du vénérable Antoine Chevrier (*Henri Mogenet*) 163

SAINT THOMAS D'AQUIN, Les Sacrements (*P.-C. Dorange*) 166

M. CIMETIER, Consultations de droit canonique (*A. Mathiot*) 166

I. CRISTOPHE, Sainte Marguerite-Marie (*J. Décréau*).. 167

UNE PAROISSE DERRIÈRE LES BARBELÉS, (*A.-M. H.*) 167

Le sens de Dieu

Nous n'avons plus le sens de Dieu.

Cette impression s'impose, si notre examen de conscience est sincère. Il ne s'agit pas de ceux qui refusent Dieu à partir d'une théorie de l'existence ou le nient au terme d'une dialectique historique. Il s'agit de nous, les chrétiens.

Relisons ces nombreuses enquêtes, ces manifestes, ces articles publiés chaque jour par les nôtres. Observons partout au travail cette jeune et ardente recherche d'un type nouveau de sainteté, d'un style XX^e^ siècle, cette découverte passionnée de l'homme moderne. Nous tous, qui pensons et vivons ainsi, avons-nous encore le sens de Dieu?

Nous savons bien que Dieu est là, et nous l'aimons. Autrement nous ne serions pas chrétiens. Mais il y a plus que la connaissance, pour celui qui s'y connaît. Plus que le simple fait d'aimer pour qui est amoureux. On peut connaître une œuvre d'art, et ne pas être un connaisseur, ne pas avoir le sens du beau. On dira de quelqu'un : il n'a pas le sens des questions sociales, il n'a pas le sens de la liturgie. C'est quelque chose de très délicat et d'impossible à définir, un peu comme le goût, ou comme le « cœur ». Avoir le sens d'une réalité ou d'un idéal, c'est avoir la faculté non pas seulement de connaître, mais de goûter, d'apprécier

comme valeur ce terme vers lequel on s'oriente. On est alors tendu dans ce sens, et sensibilisé, comme l'aiguille de la boussole, on ressent la moindre influence de ce pôle, on se tourne vers lui par instinct. Qui a le sens d'une valeur quelconque en comprend la beauté, mais par le cœur, et il est pris et possédé. Il va jusqu'à faire corps avec ce qu'il savoure. « Nous autres, nous avons le sens du Christ », dit saint Paul.

On reconnaît qu'un homme n'a pas le sens du rythme à des détails, à des nuances imperceptibles. Il peut avoir étudié la question, et comprendre dans le monde des idées les données du problème. Qu'il se mette à chanter, tout est fini : il n'a pas l'essentiel. Un rien suffit au connaisseur pour déplorer une faute de goût. Mais il reste possible de se rendre compte qu'on manque peut-être d'un certain sens. Et c'est ainsi que nous nous demandons si nous n'avons pas perdu le sens de Dieu, alors même que nous parlons de lui et pensons comprendre sa présence.

Car un sens peut se perdre. Il peut disparaître devant un autre qui le chasse. L'être humain qui a le sens de la liberté ou de la justice est celui-là même qui a perdu le sens de l'ordre. Avez-vous le sens du progrès, vous avez perdu le sens de la tradition. Deux pôles s'opposent alors, une orientation exclut l'autre. L'effort équilibrant est trop faible. Or nous sommes, nous chrétiens d'aujourd'hui, irrésistiblement orientés vers l'homme et vers le monde. Sommes-nous encore vraiment sensibles à Dieu?

*
**

Certains indices peuvent nous renseigner.

Comment agissons-nous? Car c'est d'abord dans l'action que nous cherchons l'épanouissement de notre vie chrétienne : premier signe, déjà. Que voulons-nous? Attirer le monde à Dieu, sans doute, ou plutôt, et la

nuance est significative, introduire Dieu dans le monde. Mais aussitôt, c'est le monde qui l'emporte, et l'homme. Obsédés par Dieu, nous parlerions de « divinisme »; c'est d'humanisme qu'il est question. Les valeurs humaines sont au premier plan de nos préoccupations apostoliques. Avant de prêcher Dieu, nous voulons avoir vu l'homme s'épanouir dans sa famille, dans sa cité. L'Economie, la Politique retiennent nos premiers efforts. Et nous pensons volontiers qu'un apôtre ignorant des problèmes posés par le monde du travail n'est pas digne d'annoncer la Bonne Nouvelle : L'amour de Dieu ne suffit pas.

Saint Paul arrivant à Corinthe aurait pu commencer par des réformes d'humanisme. Dans cette grande ville cosmopolite, où tous les vices s'étalaient, dans cette capitale du commerce où les conditions sociales amenaient tant d'injustices et de misères, il aurait pu, après enquêtes, s'attaquer au mal sur le plan humain, chercher des réformes de structures pour donner à l'homme misérable ce minimum de bien-être nécessaire pour écouter la Parole de Dieu. Il aurait pu se débattre avec les pouvoirs publics pour atténuer les rigueurs de l'esclavage. Nous aurions commencé par là, nous autres. Lui ne s'y prend pas de cette manière. A ces païens si mal disposés, à ces riches comme à ces pauvres, il n'a rien à donner d'humain. La Croix, cette folie, ce scandale, voilà ce qu'il apporte. Non pas un plan de réformes économiques ou sociales, mais une révélation surhumaine, Dieu, simplement. Aurions-nous l'audace, dans notre action, de nous intéresser si peu à l'homme? Nous aurions peur de ne pas réussir.

Notre sens des réalités humaines nous dispose à l'adaptation. « Ne vous accommodez pas à ce siècle » écrit saint Paul à ses fidèles de Rome, cet autre centre d'injustice. Sans le contredire, car il s'agit de nuances, nous n'avons qu'un souci : nous adapter au monde qu

nous écoute et nous regarde. Nous ne sommes pas portés à croire que l'homme doit s'adapter à la Parole de Dieu, à la liturgie de son Eglise. Mais cette Parole, ces gestes doivent être transformés, traduits jusqu'à ce qu'ils n'étonnent plus, et ne fassent plus scandale. Les dogmes qui risqueraient de choquer la conscience moderne sont par nous estompés, habilement adoucis. Qui parle encore de l'Enfer éternel, et en quels termes en parlons-nous? Le péché originel n'est plus que la vague somme des péchés qui se commettent dans le monde, et le dernier roman de Simone de Beauvoir va nous permettre enfin de parler sans trop en avoir honte de ce sujet si peu actuel.

La Croix, surtout, qu'en faisons-nous? Nous avons réussi ce tour de force de l'adapter. La Croix devient pour nous ce qui épanouit l'homme, et nous avons entendu développer ce thème que la Croix est ce qui permet à l'homme de s'étendre dans toute sa splendeur : jamais l'homme n'est plus beau que les bras largement ouverts. Saint Paul en frémirait. Nous autres, nous admirons. Le sens de l'homme finit par nous faire perdre le sens des mystères de Dieu.

C'est que nous voulons à tout prix la réussite de notre action. Nous ne nous adaptons si bien que pour convertir le monde. Nous sommes des conquérants, des militants : nous espérons gagner l'univers à notre cause. Et nous pensons agir pour Dieu. Mais soyons sincères, cruellement. Dans cette volonté de convertir, à tout prix, dans ce qu'on a pu nommer « une sorte de professionalisme de la conquête », alors même que nous nous imposons les plus dûrs sacrifices pour réussir, est-ce Dieu qui commande, toujours? Dieu n'est-il pas parfois ce magnifique idéal ou même ce Quelqu'un qui nous permet d'exercer notre influence sur les hommes? Dieu ne représente-t-il pas dans ce cas le moyen admirable pour nous d'imposer aux autres l'entrée dans notre parti chrétien, l'adhésion à notre

doctrine? La nuance est subtile, mais nous vivons, hélas, de subtilités. Nous croyons faire œuvre divine, et travailler pour Dieu. En fait, nous utilisons Dieu pour nous gagner les hommes. C'est l'homme, encore, qui l'emporte.

Mais observons notre vie intérieure, dans notre simple volonté de plaire à Dieu.

Notre idéal est bien la charité, puisque nous sommes chrétiens. Mais dans quel sens sommes-nous inclinés, par instinct? La charité au service des hommes nous attire plus que la charité en contemplation devant Dieu. Veut-on quelques indices? La moindre manifestation de quelque amour des hommes nous émeut, alors même qu'il ne s'agit en fait que de philanthropie païenne. La camaraderie, ce pâle reflet de la charité, nous paraît une valeur extrême, et quand nous la rencontrons, nous sommes prêts à pardonner, à cause d'elle, la grossièreté ou l'impureté : nous devenons très indulgents. Mais la religieuse qui se donne à Dieu dans la solitude contemplative, nous ne lui pardonnons rien de ses étroitesses ou de ses enfantillages, qui sont la rançon de sa grandeur. Celle que nous appelons une « bonne sœur » ne compte pas, dans notre vision du monde. Nous savons dénoncer avec violence le pharisaïsme d'une vie apparemment consacrée à Dieu seul. Mais nous ne sommes pas sensibles au pharisaïsme possible chez celui qui se donne aux autres : « Malheur à vous, parce que vous parcourez la mer et la terre pour faire un seul prosélyte, et lorsqu'il l'est devenu, qu'est-ce que vous faites de lui? »

Notre vie spirituelle dans ce qu'elle a de plus intime est tournée vers les autres. Nous demande-t-on une formule qui résume d'un mot notre idéal, nous écrivons : « être, c'est d'abord prendre en charge les camarades ». On pourrait dire aussi : être, c'est d'abord se donner à Dieu. C'est la même chose, disons-nous. Une nuance, un rien manifeste un esprit. Le « se

à seul avec Dieu » nous choque, et l'Imitation nous paraît être un mauvais livre. Ce sont les hommes qui nous obsèdent.

Mais alors même que les autres n'ont plus à intervenir, que cherchons-nous dans la pratique de la vertu la plus cachée? L'homme que nous sommes, bien plus que Dieu. « Etre un homme », être quelqu'un, une personnalité, dans l'ordre de la sainteté, sans doute, et nous ajoutons : être un homme de Dieu. Mais c'est là ce qui s'ajoute, ce qui se sous-entend, et non pas ce qui frappe en face le regard. Nous ne voudrions pas nous l'avouer : Dieu nous apparaît presque comme le moyen pour nous de nous réaliser en plénitude. La fin, c'est nous. Les sacrements sont faits pour l'homme, aimons-nous à répéter. Mais tout est fait pour l'homme, le Christ lui-même, pourquoi pas Dieu? Voyons comment nous méditons notre Rosaire : le mystère de la Nativité est fait pour nous apprendre le détachement, et l'agonie de Jésus nous montre comment nous devons souffrir. Mais Dieu, dans ce mystère qui est le sien, est-ce vers lui que nous sommes attirés? Qui pense au dogme de l'incarnation, plus qu'à la petite vertu qui doit faire de nous des hommes? Un signe encore : comme nous avons de la peine à comprendre le sacrifice que Dieu peut imposer dans une vie! Que nous avons tôt fait de parler de sainteté inhumaine! Les conseils de Jésus et les vœux qui les interprètent paraissent vraiment bien peu conformes à l'humanisme. Non, ce n'est pas Dieu, d'abord, qui nous préoccupe.

Mais poursuivons notre examen de conscience. Ce n'est pas seulement dans notre action ou dans notre vie spirituelle, mais dans la vie de notre intelligence que sont visibles des signes qui ne trompent pas.

Quand nous pensons notre christianisme, nous voyons plus encore une histoire de l'homme racheté qu'une révélation de Dieu. Le dogme de l'existence de Dieu n'est pas dans notre *Credo* ce que nous savou-

rons le plus volontiers. Et nous ne sommes pas surpris d'apprendre que dans certains Séminaires, le traité de Dieu ne fait pas partie de la Théologie. Le mystère des trois Personnes ne nous intéresse qu'au moment où nous admettons sa rencontre possible avec notre vie à nous. Mais en soi-même, comment vit Dieu, cela ne nous préoccupe guère. Nous avons un prétexte tout trouvé : le mystère est trop difficile, Dieu est trop grand pour nous. Dieu n'est pas notre objet. Nous sommes plus à notre aise en présence de l'Incarnation rédemptrice : nous y retrouvons l'homme, et son histoire. Mais comme nous aimons mieux scruter la psychologie humaine de Jésus, que de nous perdre en réflexions difficiles sur la Personne du Fils de Dieu! Et comme le Christ des paraboles nous émeut plus que le Christ des grands discours au Temple rapportés par saint Jean! Au fond, ce n'est pas Dieu qui nous attire, qui nous emporte, c'est l'homme en Dieu, l'homme en marche vers Dieu. C'est le sens de l'homme qui nous guide, son existence à lui déroulée dans l'histoire.

Il est bien vrai que parmi nous certains chrétiens vivent de Dieu seul, non pas qu'ils soient les seuls à avoir le sens de Dieu. Ils se sont réfugiés, ou plutôt ils se sont élevés à force de courage, sur ces sommets que sont la Chartreuse ou la Trappe. Pour imiter Jésus se retirant la nuit sur la montagne, seul avec son Père. Ceux-là sont obsédés par Dieu. Et c'est pourquoi nous avons tendance à les oublier; quand nous disons : les chrétiens, nous ne remarquons pas assez leur présence avec nous. Mais ce petit nombre d'élus n'entraîne pas à sa suite une foule. Ils ne se soucient pas, d'ailleurs, de propagande, et laissent le monde rouler autour d'eux : *stat crux dum volvitur orbis.* Nos « mouvements » d'action catholique s'arrêtent parfois, pour quelques instants, dans ces ports paisibles de contemplation que la Croix illumine, mais souvent ils s'en vont sans avoir exactement compris.

D'autres parmi nous sont plus sensibles à l'erreur ui nous menace. Ils n'hésitent pas à nous reprendre urement. Et pourtant celui qui a écrit « Les grands metières sous la lune » comprend autant qu'un autre s problèmes sociaux ou politiques. S'adressant à nous, rétiens penchés sur le monde des hommes, et prêts ménager en l'admirant le marxisme et sa révolution, outez ce qu'il nous dit, évoquant la figure du Christ : Avec vos œillades et vos trémolos, qu'est-ce que vous ites de Lui, farceurs »? Et dans un autre article, tte profession de foi si troublante : « Je crois que Christ est venu en ce monde pour sauver nos âmes, non pas pour extirper la pauvreté de la terre, comme elle était l'ennemie numéro 1 du genre humain ».

Mais rien de tout cela n'ébranle assez profondément monde chrétien pour modifier son équilibre : ce est pas le sens de Dieu qui l'emporte.

*
**

Nous avons des excuses et des raisons. Comme le ens de la justice fait perdre le sens de l'ordre, le sens u monde humain tend à faire perdre le sens de Dieu. Iais comment se présentent nos raisons?

Notre siècle achève la découverte de l'homme, il st normal que, fils de notre siècle, nous soyons fasciés par ce qu'il dévoile. Mais il n'est pas question de homme en soi, ni même de l'homme tel qu'il sera n fait, dans son éternité de joie. L'homme dans le onde, voilà notre passion. Et c'est ainsi que nous vons retrouvé le sens de l'histoire et de l'existence éroulée dans le temps. Nous précisons : l'homme au ravail, dans le monde. puisqu'il ne peut être au monde ue par son travail. Non pas « *homo sapiens* » tendu ers la contemplation savoureuse des choses surhuaines, mais « *homo faber* » : fabriquer, pensons- ous, c'est bien l'activité typique de l'homme; contemler est plus qu'humain. Et tout le reste suit. Notre

conception de l'homme s'élabore à partir du travai
et de l'économie; la métaphysique elle-même nou
paraît devoir partir de là. Et c'est pour avoir fai
cette trouvaille que Marx nous apparaît comme un de
plus grands philosophes du monde moderne.

Homo faber : fabriquer, voilà l'idéal pour l'Occiden
et l'Extrême-Occident, non seulement agir; mais faire
produire ce qui est utile. Et l'outil est le symbole pa
fait : faucille et marteau. Il est normal que nous nou
intéressions dès lors au fait, à l'histoire, et plus pr
cisément à ce qu'on fait et ce qu'on peut faire. Mai
Dieu, comment pourrions-nous, par instinct, être att
rés par lui? Dieu n'est pas un fait, ou bien il est l
très pur fait d'exister. Dieu même ne se fait pas, il n'
pas d'histoire; à plus forte raison n'est-il pas fait pa
nous, et l'univers ne possède pas de machine à fai
Dieu. Dieu n'est pas pratique, du tout, comme un out
dont on se sert; on n'agit pas sur lui, alors même qu'e
le prie, il est l'acte pur d'être, à tout jamais inviolabl
Comment pourrait-il avoir de l'attrait pour nous
Nous l'acceptons sans doute, mais dans la mesure o
nous pouvons fabriquer de la présence de Dieu da
le monde, et c'est l'apostolat, faire que le mon
prenne conscience de Dieu. Nous revenons sur l'homm
c'est là le sens, vraiment, de tout notre effort. En fa
de Dieu, nous n'avons plus qu'un acte à faire, c'e
de le contempler. Et la contemplation de Dieu ne pe
être qu'un regard aimant de notre part, regard d'i
telligence imprégnée d'amour. Mais des siècles de c
tique et de doute nous ont appris à nous méfier
l'intelligence, par conséquent de la contemplatio
Nous avons peur de voir, avec notre esprit; car no
ne pensons pas pouvoir nous empêcher d'abstraire,
les abstractions sont mortelles. Non, l'action va
mieux, c'est elle qu'il faut choisir.

Telle est une des raisons de notre attitude fon
mentale. L'idée de l'homme en action dans le mond

l'hérésie de l'action », comme dit le Pape Pie XII, l'agir et le faire nous obsèdent au point de nous nposer un « choix ».

Mais il y a plus. Nous qui avons le goût de l'effi-acité et de la réussite, comment ne pas nous laisser npressionner aujourd'hui par le succès de tous les ns-Dieu? Ceux qui mènent le monde, dans l'ordre la pensée comme dans l'évolution sociale et poli-que, ce sont les hommes qui ont le sens de l'his-ire et de l'existence : philosophes de l'absurde ou arxistes s'accordent pour refuser Dieu.

Or leurs conquêtes sont magnifiques. Malgré nous, ous les envions. Et affaiblis que nous sommes par le mplexe d'infériorité si caractéristique du chrétien oderne, nous cherchons à les imiter. Nous n'allons as jusqu'à nier Dieu, mais le goût de Dieu tend à atténuer dans notre cœur.

Il faut enfin avouer notre réaction brutale contre s « bien-pensants ». Ils croyaient avoir le sens de ieu, pour être fidèles à leurs dévotions et à leurs ratiques. Leur piété s'accompagnait de mortification d'extérieure humilité. Et qu'ont-ils fait du monde? ls ont ignoré les problèmes de l'homme, alors qu'ils vaient le devoir de les connaître. Trop contents d'eux, s ont manqué à leur mission. Nous ne voulons à au-un prix les suivre, et nous nous écartons de leur trou-eau. Mais notre réaction porte plus loin. C'est tout n passé de l'Eglise que nous avons de la peine à re-onnaître comme nôtre, nous les chrétiens modernes. 'est tout ce Moyen Age de théocratie et de théologie ù Dieu, Dieu d'abord, commandait. Nous pardonnons u Moyen Age pour les réformes qu'il a entreprises u la rupture enfin consommée avec la société féodale. Mais nous en voulons à ses maîtres théologiens de 'avoir pas eu le sens de l'histoire, le goût de l'exis-ence concrète. Peut-être qu'en connaissant mieux leur ensée, nous aurions la surprise de constater que ces

catégories ne leur étaient pas absolument étrangères mais nous persisterions à les trouver trop absorbé par Dieu, et par un Dieu trop transcendant. « Qu'est ce que Dieu? », voilà ce qui en premier lieu les faisai vivre. Ils dépendaient des Grecs, comme nous autre des Européens; ils avaient leurs philosophes, Platon Aristote, comme nous avons les nôtres, Kierkegaar ou Descartes. Ce n'est pas sur ce point que nous pou vons leur faire des reproches. Mais leur « théocen trisme » comme on dit, leur a peut-être fourni la ter tation de méconnaître l'homme et son histoire. Nou voulons réagir, avec notre temps.

Tout nous entraîne. Un poids de refus, d'influence de convictions, d'instincts, nous fait pencher dans l sens de l'homme. Nous n'allons pas jusqu'à ne plu penser à Dieu, nous l'aimons par-dessus toute chos du moins nous en avons le ferme propos. Mais un pe comme ce riche patron qui connaît et dit aimer l justice, mais qui n'a plus le sens de la justice, parc que son cœur incline vers l'ordre.

Il s'agit d'équilibre. Les chrétiens que nous somme ou si l'on veut, l'Eglise du XX^e^ siècle, nous avons pr en charge enfin cet Homme nouveau qui s'est montr L'Eglise, tout au cours de sa marche à l'éternité, a cueille après le Romain du 1^er^ siècle, le Barbare, pu l'Homme du moyen âge et celui de la Renaissanc Or chaque nouvel arrivant détermine une ruptur momentanée d'équilibre. Le poids de l'homme nouvea fait pencher dans un sens, comme le paquet de ma que le navire embarque. Nous avons mis du temp à comprendre l'homme moderne; il ne faut pas s'é étonner, ni surtout crier au scandale : l'Eglise est tou tendue vers Dieu. Maintenant c'est chose faite. Ma la barque est encore alourdie. il faudrait un pilo habile, un génie, et surtout un saint, pour définir l'équ libre, et redresser la barre. -

Il n'est pas question d'avoir peur. Si nous pencho

fortement dans le sens de l'homme, c'est bien. La rque de Pierre n'a rien à craindre. Nous le savons : nt qu'un navire navigue à voiles, il doit pencher. est au port, dans l'immobilité, que les mâts sont à verticale. Un équilibre statique, signe mortel, n'est s ce que nous rêvons. Mais il est un instant où, dans grande vitesse, on peut atteindre un point critique inclinaison de delà duquel l'équilibre est rompu. Il ut alors rectifier la marche, et tendre de toutes ses rces dans le sens qui assure le salut. Peut-être en mmes-nous là. Peut-être est-il grand temps, pour us, chrétiens d'aujourd'hui, de tendre et de pencher ns le sens de Dieu.

Nous n'avons pas à nous refuser à la possession sormais acquise de l'Homme avec toutes ses ri-esses. Mais il faut compenser.

*
**

Le contre-poids qui doit nous sauver, c'est simple-ent l'affirmation que Dieu existe. Il nous faut retrou-r le sens de ce mot.

Dieu existe, au point de coïncider identiquement ec le fait pour lui d'exister, au point de ne rien isser exister sans lui. Il est là, tenant tout dans sa uissance qui est un acte pur. Il fait tout exister, y mpris ce que librement je commets dans la solitude plus absolue. Dieu est présent partout, dans son te qui consiste à être, et à connaître jusqu'au fond à vouloir de toute sa force invincible les moindres tails de ce monde. Sans Dieu, rien n'existe, ou c'est rien qui existe. Et le théologien le plus soucieux de specter les droits de la créature n'hésite pas à écrire : N'importe quelle chose créée, à la considérer en elle-ême est néant » (*S. Th.*, I-II, 109, 2, 2).

Cela suffit. Nous avons ce qu'il faut pour com-endre et le « néant des créatures » et le « néant de

l'homme ». Pour approuver le « rien » de la Montée d Carmel, et savourer la révélation faite à sainte Cathe rine de Sienne : « Je suis celui qui suis, et vous, vou n'êtes pas, par vous-mêmes », et quelques pages plu loin : « Laisse les morts ensevelir les morts. Mort sont ceux qui s'occupent des choses temporelles, ave un amour désordonné; mais morts aussi peuvent êtr dits ceux qui s'y adonnent, simplement ». Ainsi pa lent les saints, eux qui ont eu le sens de Dieu.

Mais laissons là les « spirituels », dont l'apprécia tion pourrait ne pas être rigoureusement objectiv Préférons les « théologiens » et l'un des plus sage parmi eux. Il va nous procurer le contre-poids do nous avons besoin.

Si Dieu existe, c'est lui d'abord qui compte. Dan la vie du chrétien, la charité qui contemple Dieu l'em porte, en valeur absolue, sur la charité qui agit su les autres. Et Dieu n'est pas objet d'action. Dieu n'e pas davantage objet immédiat d'une connaissance n turelle, sans doute, mais du moins notre foi et not amour surnaturels portent directement sur lui. Ou pl tôt Dieu n'est pas plus sujet qu'il n'est objet, il e l'acte où s'identifient ces distinctions. C'est à cet ac qu'il nous est donné de participer par notre contempl tion amoureuse. Contempler n'est pas œuvre humain c'est vrai. Les Grecs, déjà, l'avaient noté. Mais dé ils avaient réagi contre la tentation trop naturell Ecoutez Aristote : « Il ne faut pas selon tous c donneurs de conseils, ne penser qu'à des choses h maines, sous prétexte que nous ne sommes qu'humains il faut, autant que possible, nous immortaliser » p la contemplation. Ce qu'Aristote ne pouvait que pre sentir, le Christ nous l'apporte : la possibilité de co templer, vraiment, notre Dieu. Car l'Evangile ne r vèle pas seulement la charité au service des autre venant parachever la belle philanthropie des païen il nous donne la charité en contemplation devant l'An comme Madeleine aux pieds de Jésus.

Avoir le sens de Dieu, ce serait retrouver ce goût de vie contemplative, dominant tout le reste parce qu'elle Dieu pour objet. Contempler Dieu serait alors l'acti- é typique de l'homme divinisé. Et la cité du travail de l'outil serait organisée en vue de ce qui n'est utile rien : passer son temps à admirer Dieu. « A voir choses correctement, toutes les fonctions des mmes paraissent être au service de ceux qui con- nplent la vérité » (C. G., III, 37).

Dieu est si grand, si beau, que son éclat rejette ns l'ombre le monde des hommes, et leur histoire leur existence. La « Théologie » est première, comme pensaient les Pères grecs. Et le péché fait l'ombre us épaisse, tout ce domaine du mal plus vaste que part du bien, du moins chez les créatures humaines : Chez les hommes seulement le mal semble être le s le plus fréquent » (*S. Th.*, I, 49, 3, 5). Car celui 'on dit être le plus optimiste des théologiens avait don de science, ayant le sens de Dieu; il avait donc don des larmes, et savait à quoi s'en tenir, lorsqu'il antait tous les soirs à Complies : « *Gementes et ntes exsules filii Hevæ* ».

Dieu est une telle splendeur, dès qu'on peut l'en- voir en lui-même dans la foi, il l'emporte si bien ns le cœur d'un saint, que pour se donner à lui, ut sacrifice est bon, toute croix bénie. Pour l'avoir, i, que ne quitterait-on pas! « Si tu veux être par- it... » On le sait : « L'homme peut bien arriver à béatitude éternelle en usant des choses de ce monde; ais il y parviendra plus facilement, plus vite, s'il nonce totalement aux biens de ce monde » (*S. Th.*, II, 108, 4). Une voie s'offre alors à celui qui veut eu d'abord. Il ne s'agit plus seulement de pratiquer s vertus « politiques », celles qui suffisent pour être honnête homme dans la cité, et un être sociable, ais « une prudence qui ne juge que par Dieu seul, e tempérance qui ignore les désirs terrestres, une

force qui ne sait plus ce que c'est que la passion, une justice enfin qui a fait pacte avec Dieu pour jamais en l'imitant : voilà les vertus de cette élite qui dans cette vie représente les plus parfaits » (*S. Th.*, I-II 61, 5). Etre un homme, oui, mais avant tout, être à Dieu.

Avoir le sens de Dieu! Non pas seulement supprimer de sa vie ce qui est contraire à la charité, « mais encore ce qui empêche notre cœur d'être totalement pris par Dieu » (*S. Th.*, II-II, 184, 2). « Non pas seulement s'abstenir de l'usage immodéré du vin, mais s'abstenir complètement du vin, voilà ce que la perfection exige de quelques-uns » (*Ib.*, 149, 3, 1). La vertu seule ne suffit plus alors. Les dons de Dieu envahissent le cœur humain. « Utiliser modérément les biens extérieurs, c'est la vertu; les négliger totalement, c'est un don » (*S. Th.*, I-II, 69, 3). Le souffle du Saint-Esprit fait pencher la barque dans le sens de Dieu. Car il ne s'agit plus seulement « de faire des progrès dans le bien », de devenir un homme parfait, mais « de tenir à Dieu et de le savourer; c'est la part des parfaits, de ceux qui n'ont qu'un désir : se dissoudre dans la mort pour exister avec le Christ » (*S. Th.*, II-II, 24, 9). Chercher Dieu, bien plus encore que rechercher notre perfection personnelle, tel est notre idéal.

Mais les autres? Mais le service des autres, ce second aspect de la charité?

Nous n'avons pas à refouler notre instinct, nous cherchons seulement l'équilibre de notre vie. Il faut aimer les autres de toutes nos forces, sinon plus que nous-mêmes, du moins plus que notre corps s'il s'agit de leur âme. « S'exposer spontanément à la mort pour le salut du prochain, voilà la perfection de la charité » (*S. Th.*, II-II, 26, 5, 3). Mais l'équilibre est un ordre. Ce que notre cœur doit comprendre, c'est la priorité de Dieu. Le second commandement est semblable

emier, il ne s'identifie pas avec lui, et il reste secon-
ire. Car « la raison que nous avons d'aimer le pro-
ain, c'est Dieu : ce que nous devons aimer dans le
ochain c'est qu'il soit en Dieu » (*Ib.*, 25, 1). Dieu
emier servi. Dieu l'emporte si bien qu'il pourrait
lui seul faire notre joie. « A supposer qu'il y ait au
onde une seule âme qui possède Dieu, elle serait
enheureuse, alors même qu'elle n'aurait pas de pro-
ain à aimer » (*S. Th.*, I-II, 4, 8, 3). L'hypothèse est
surde. Mais une absurdité est quelquefois pour nous
seul moyen de comprendre. Dieu seul suffit, dirait
« spirituel ».

L'amour de Dieu suffit pour nous pousser à servir
autres, puisqu'ils existent. « Pour que la volonté
Dieu s'accomplisse, et pour sa gloire, l'apôtre sup-
rtera quelquefois d'être arraché pour un temps à
douceur de la contemplation divine » (*S. Th.*, II-II,
2, 2), puisqu'on ne peut à la fois agir et admirer.
nous saurons attendre la béatifiante vision, où seule
joie de contempler subsistera. Apostolat, conquête,
vres sociales, tout s'offre à notre cœur avide. Tout
grand, mais à cette condition que tout soit fait
ır Dieu, et que l'effort essentiel consiste à faire
nter vers lui les hommes, à les adapter, eux, à lui.
plus précieux « service » à rendre à nos frères —
ons, puisque nous aimons le mot — à nos cama-
es, ce n'est pas tant de leur fabriquer des usines
des lois, c'est de les donner à Dieu, et de les habi-
r à goûter sa présence, dans un acte de charité con-
plative. Agir ainsi ramène à Dieu. Et celui qui
ıpli de Dieu, prend en charge un secteur de l'hu-
nité souffrante « ressent davantage les misères de
e vie présente, et désire avec plus de violence en
délivré et s'en aller vers Dieu » (*S. Th.*, I, 20, 4, 3).

st-ce donc là avoir le sens de Dieu? Mais plutôt
venons-nous pas de vivre pendant quelques instants
s l'atmosphère de cette théologie médiévale, alour-

die par le souvenir de je ne sais quels philosoph grecs? C'est l'Evangile qui compte!

Rassurons-nous. La Parole de Dieu est bien enco l'âme de notre théologie.

*
**

Saint Jean, avons-nous besoin de rappeler son me sage? Depuis le jour où l'autre Jean, ne pouvant d tacher son regard de Jésus qui passe, a murmuré « Tenez! voici l'Agneau de Dieu! », depuis cette heu où il est allé « voir » le Rabbi qui l'a regardé, l'a de Jésus ne vit plus que pour Dieu. Nul plus que l n'a aimé l'homme dans ce Christ si parfaitement h main, et nul autre n'a dit pourtant qu'en premier li il y avait le Verbe, et que le Verbe était Dieu. C'est contemplatif de Patmos qui répète sans cesse « aimo nous les uns les autres », mais il sait la raison : « C l'amour vient de Dieu, c'est parce que Dieu nous aimés que nous devons aussi nous aimer les uns autres ». Il ne rapporte pas les douces paraboles Galilée, mais les affirmations écrasantes de Jérusalen « Avant qu'Abraham soit, je suis! » C'est Dieu est son obsession.

Mais saint Paul? Plus rien ne compte que le Chr Non pas l'homme harmonieux et le tranquille Ouvr qui nous enchante, mais le Crucifié dans son myst « Je ne connais plus rien que lui! » Le monde? « monde est crucifié pour moi, comme je le suis pour monde. » Va-t-il, par humanisme, retenir certa avantages apparemment précieux? « Pour son amo j'ai voulu tout perdre, regardant toutes choses con de la balayure, afin de gagner le Christ. » Exister a le Christ, que le Christ vive en lui, c'est tout ce l'intéresse, il a autre chose à faire qu'à cherche développement de la personnalité humaine. Et s'il visage l'histoire de l'homme, c'est le drame du P et l'acte sanglant du Calvaire qui est au centre d

sion. Ce contemplatif qui a vu Jésus « et entendu des roles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme révéler » ne peut pas échapper à la hantise de Dieu.

Il n'a qu'un désir dans l'âme : « partir, être avec Christ! voilà de beaucoup le meilleur ». S'il consent rester, c'est seulement pour rendre service : « Il est us nécessaire que je demeure dans la chair à cause vous ». Mais le désir ne s'éteint pas : « Seigneur, nez! », comme il l'écrit lui-même « de sa propre ain ». Et qu'apprend-il à ses fidèles? « Recherchez nc les choses d'en haut, où le Christ demeure assis la droite de Dieu, affectionnez-vous aux choses d'en ut, et non à celles de la terre, et votre vie est cachée, ec le Christ en Dieu. Faites donc mourir vos désirs p terrestres. » Faut-il être plus clair? « Nos regards s'attachent pas aux choses visibles, mais aux invi-les; car les choses visibles ne sont que pour un mps, les invisibles sont éternelles. Tant que nous mmes dans cette tente, nous gémissons accablés, dans rdent désir que nous avons d'être revêtu de notre meure céleste. » Ce n'est pas un platonicien, pour-t, ni un auteur spirituel, qui écrit, mais l'Apôtre Nations. Il est d'accord avec saint Jean : la Cha-é d'abord. Mais ne confondez pas la charité avec mporte quel service des autres : « Quand je distri-erais tous mes biens pour la nourriture des pauvres, and je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai la charité, tout cela ne me sert de rien », quand je ıleverserais le monde avec ma justice sociale et mon nomie, au point de faire revivre le paradis sur re, si je n'ai pas l'ardent désir de Dieu, je ne fais n. Tout le reste passera. La science passera, le ser-e et l'apostolat passeront, les discours et la théologie la spéculation prendront fin. Seule la charité, en templation devant Dieu, résistera : alors, nous le rons face à face.

t c'est tout l'Evangile, et toute la vie de ceux qui

accompagnent Jésus. La Vierge Marie n'est-elle pas absorbée par le mystère de Dieu? Elle ne voit le monde des hommes que dans le regard de son enfant. Jeune maman en admiration devant son tout-petit si beau, elle médite ce qui arrive : « Marie gardait toutes ces choses et les repassait dans son cœur... elle observait toutes ces choses dans son cœur ». Quand elle agit comme elle est discrète, cette Reine des contemplatifs! A Cana, quel regard sur son grand fils : « Tout ce qu'il vous dira, faites-le ». Plus tard, enfin. Jésus est condamné à mort, il doit être exécuté dans la journée. Sa mère ne va-t-elle pas tenter d'intervenir, risquer une démarche, pour le sauver? Ah! elle a mieux à faire, cette pauvre maman brisée : Dieu, toujours Dieu d'abord, sa volonté à lui, la Croix! Marie est là, de bout. Elle regarde, à travers ses larmes, elle contemple ce sacrifice qui sauve les hommes.

Notre-Seigneur, lui, est Dieu. Il n'y a pas à se demander dans quelle mesure Dieu l'emporte, pour lui. Mais certains de ses gestes sont des leçons. Il tient à nous faire comprendre que trois courtes années d'apostolat parmi les hommes supposent trente ans de vie cachée dans l'intimité de Dieu. Et que dans certaines circonstances, il faut avoir le courage de congédier les foules et de monter sur la montagne, tout seul, pour prier. Les moines ont su profiter de cet exemple. Jésus enseigne que tout doit être fait pour Dieu, et pour Dieu seul : « Quand tu pries, entre dans ta chambre, et, la porte fermée, prie ton Père qui est dans le secret. » Rien ne compte plus, lorsque la volonté de Dieu est en question. Ses parents le cherchent, c'est humain : « Ne saviez-vous pas que je dois être auprès de mon Père? » Après sa discussion avec la Samaritaine, ses disciples gentiment l'invitent à partager leur repas, c'est humain : « Rabbi, mange » : « J'ai à manger un aliment que vous ne connaissez pas. Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé... » Quand la Croix paraît, il est saisi d'effroi, c'est

ıain. « Pourtant, que ce ne soit pas ma volonté, mais ı tienne qui se fasse. »

Et comme il forme ses apôtres! Pour être sûrs de osséder Dieu, ils ne doivent reculer devant aucun :noncement; les parents, les biens, la vie, tout peut :re un obstacle, ils peuvent être appelés à tout aban- onner. Et quand ils auront fait tout ce que Dieu leur emande, dans une vie consacrée au perfectionnement ersonnel et à l'apostolat, ils devront dire : « Nous mmes des serviteurs inutiles ». Enfin, le jour où l'hu- anisme du bon saint Pierre se révolte à la pensée ı sacrifice sanglant, Jésus ne retient plus sa colère : Arrière de moi, Satan, tu n'as pas le sens de Dieu! »

Ce Maître si bon, au cœur si lourd de tendresse pour ous, veut avant tout que nous cherchions le Royaume : Dieu. Il ne s'agit pas seulement de devenir des mmes, de conquérir le monde à sa cause, de se dé- nser à son service. Il s'agit d'aimer Dieu. Marthe availle pour Jésus, Marie aime davantage : « Elle ait là, assise aux pieds du Seigneur, et elle buvait s paroles ».

Etre possédé par Dieu, voilà l'idéal de l'Evangile, mme de toute la Bible : « Mon âme a soif du Dieu vant! »

Nous autres, nous avons peur de Dieu! Nous avons ur de nous laisser emporter par lui, nous redoutons avoir à nous détacher de l'homme et du monde.

***

Avoir le sens de Dieu, si cela signifie perdre le sens l'homme, nous ne pouvons pas le vouloir. Mais la estion ne se pose pas ainsi. Nous avons un équilibre rouver, entre deux forces d'attraction qui nous solli- ent. Mais aucune exclusion ne s'impose, aucun choix, cune « hérésie », parce que les forces ne sont pas même ordre. Efforçons-nous, en terminant, de le

comprendre. Et voyons le chrétien livré à cette mystérieuse dialectique qui le repousse de Dieu à l'homme, de l'homme à Dieu, pour le faire avancer finalement vers sa fin. « La nature agit par progrès : *itus et reditus;* elle passe et revient, puis va plus loin, puis deux fois moins... le flux de la mer se fait ainsi. » La barque oscille après avoir reçu un passager.

C'est un fait : tout autour de nous, ceux qui vraiment ont le sens de l'homme et du monde proclament que Dieu n'est pas. Le salut de l'homme ne peut se réaliser que par la mort de Dieu, mais sans résurrection possible. Dieu n'existe donc pas, mais l'homme dans le monde, et son histoire.

C'est un fait, au contraire : souvent ceux qui croient vivre de Dieu concluent que le monde ne mérite pas leur attention. Tel bien-pensant refuse de s'engager dans la bataille humaine. Le monde est ennuyeux, il convient de ne pas s'y salir. Quelque piété facile, une mise en ordre périodique de la conscience, et Dieu peut être satisfait.

Nous avons décidé, nous autres, de réagir, et ce fut notre première conversion de chrétien. Nous comprenons désormais que le vrai christianisme n'est pas cette évasion trop facile. Et notre réaction nous porte à retrouver le sens de l'homme et du monde. Mais nous risquons d'être entraînés trop loin. Parce que le monde est passionnant, et que notre devoir est d'y agir avec toute l'efficacité désirable, nous sommes tentés de vivre comme ceux qui réussissent, de faire comme si Dieu n'existait pas. Là est le danger, la rupture possible d'équilibre. Mais nous savons quelle compensation apporter.

Notre embarras pourtant demeure. Quel compromis pourra nous satisfaire? Si Dieu et le monde sont du même ordre, aucune solution n'est possible. Mais il n'est pas un compromis qui s'impose. Car Dieu est transcendant. C'est pourquoi il peut être immanent

au monde à tel point que tout se passe ici-bas comme si Dieu n'existait pas. Sa présence est si nécessaire qu'elle n'apparaît plus : pour apparaître, il faut, après avoir été absent, revenir se montrer. Dieu est absolument présent. Il est comme un milieu dans lequel on vit, mais qu'on ne ressent pas. Ainsi s'explique que nous puissions agir dans le monde en faisant semblant d'oublier Dieu. Mais notre conscience n'est plus tranquille.

Nous voulons réagir, et ce sera notre seconde conversion. Saint Paul nous fournira la solution paradoxale. Les vrais chrétiens consentent au monde, « ils ont des femmes, ils pleurent et se réjouissent, ils achètent » et ils vendent. « Mais il faut que ceux qui usent du monde fassent comme s'ils n'en usaient pas; car elle passe la figure de ce monde! » C'est l'écho du Discours sur la Montagne : « Heureux les pauvres en esprit! » Ils peuvent avoir de grands biens, être riches de toutes les vertus, tenir les hommes sous la domination de leur parole ou de leur action. Ils ne sont pas attachés à ces valeurs créées, leur cœur ne s'immobilise pas dans leur apostolat ni dans leur sainteté, ils ont le sens de Dieu. Heureux ceux qui ont faim et soif — non pas seulement de la justice sociale, ce serait diminuer l'Evangile — mais de la possession de Dieu! Le chrétien, l'homme heureux, ce n'est pas celui qui est content, traversant la vie le sourire aux lèvres, croyant tout posséder parce qu'il possède le monde. Heureux ceux qui ont faim et soif, mais vraiment, et qui en pleurent! Le chrétien, ce n'est pas cet homme qui a profité de toute la terre, qui a tenu dans ses bras les créatures les plus belles du monde. Et Guy de Lariaudie, s'il est un grand chrétien, ce n'est pas pour avoir usé du monde, mais pour avoir usé du monde comme n'en usant pas. « La nostalgie du Ciel : le sacrifice de ma vie n'est même pas un sacrifice, tant mon désir du Ciel et de la possession de Dieu est vaste! »

*
**

Mais un dernier scrupule nous gêne. S'il faut nous détacher du monde, ne sommes-nous pas rejetés dans le groupe de ces bien-pensants qui refusent de se donner aux hommes, et prennent cet air détaché si révoltant? « Ainsi se font les opinions succédant du pour au contre, selon qu'on a de la lumière. » Une nouvelle réaction s'impose, qui sera notre dernière conversion.

Nous pourrions, en effet, à force de détachement intérieur, finir par ne plus trouver d'intérêt aux choses d'ici-bas. Ce serait trahir la pensée de saint Paul, et de saint Jean de la Croix, mal comprendre la parole de Jésus. Dans la mesure même où le sens de Dieu a reconquis sa force dans notre cœur, nous avons le droit et le devoir non seulement d'user de ce monde, mais de faire comme si ce monde était en vérité intéressant. Et quand la tentation reviendra de s'évader du monde parce que la nostalgie de Dieu l'emportera, avoir le sens de Dieu, alors, ce sera s'imposer de se donner au monde, comme si lui seul comptait. Avec autant de conviction que notre frère incroyant, nous bataillerons pour le bonheur des hommes, tout en sachant que le Paradis n'est plus possible avant la mort. Nous travaillerons dans l'enthousiasme comme si la paix pouvait un jour être absolue, comme si la misère devait disparaître, la haine s'apaiser, l'homme aimer son prochain. Nous composerons des discours et des livres comme si nous étions sûrs de convertir les hommes et n'avions d'autre but que de posséder le monde. Mais en réalité, nous saurons bien « avoir une pensée de derrière et juger tout par là, en parlant en pendant comme le peuple ». Le vrai motif de notre enthousiasme ne sera pas celui qui fait agir le peuple sans foi, mais il sera caché en Dieu.

Le chrétien joue donc la comédie?

Pas plus que les autres. Tous nous jouons la Com

lie humaine : exister en liberté sous le regard de Dieu. Le chrétien, simplement, joue pour Celui qui le regarde. Les autres jouent pour eux. Le chrétien n'affecte pas cet air détaché qui fait reconnaître le mauvais acteur. Il prend son rôle au sérieux. Mais il sait voir plus loin que la scène. Dieu est là, il suit du regard son interprète, avec la joie de le voir librement exécuter son œuvre. Le chrétien est celui que soutient dans le drame de l'existence ce regard de Dieu posé sur lui. Il agit dans le monde à cause de ce regard et de cette présence. C'est ce qui donne un sens à sa vie. Il sait qu'enfin il doit quitter le masque pour être présenté à l'Auteur et recevoir ses félicitations, être admis dans son intimité et conquérir une personnalité définitive. Dieu n'a pas de plus grande récompense à donner que la révélation de son cœur et de sa vie, dans une amitié parfaite. Déjà le chrétien vit de cette béatitude. Il s'est donné à son Auteur, puisque le drame n'a de sens que par lui. La signification de ses gestes est de représenter au mieux l'intention de Dieu. Son seul désir est de lui plaire, de lui donner satisfaction, d'être ce qu'il attend. Sa seule passion, c'est Dieu. Vers lui s'orientent toutes ses pensées, toutes ses attitudes, ses émotions et son courage, sa volonté, ses affections, tout ce qu'il fait. Le chrétien est un homme qui a le sens de Dieu.

fr. Hyacinthe Paissac, O. P.

La sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament

Par le fait de l'incarnation du Fils de Dieu, la créature a été rapprochée de Dieu d'une manière indicible, puisque la nature humaine a été élevée vers Dieu au point d'être associée à la nature divine en l'unité de la personne du Fils de Dieu. Désormais, quiconque croit en Jésus, le Verbe incarné, la Voie, la Vérité et la Vie (*Jn.* 14, 6), a accès au Père (*Jn.* 14, 6), a la connaisance du Dieu invisible (*Jn.* 14, 7; 1, 18), « qui habite une lumière inaccessible » (1 *Tim.* 6, 16), reçoit la vie éternelle (*Jn.* 6, 40), c'est-à-dire la vie de Dieu même.

Ce sont là des vérités caractéristiques de la révélation apportée par le Fils de Dieu, et la piété chrétienne a raison d'en faire le principal objet de ses méditations. Mais elle aurait tort de négliger un aspect de Dieu que saint Jean et saint Paul ont bien soin de rappeler, à savoir la transcendance divine par laquelle Dieu est véritablement invisible et inaccessible à la créature. En effet, la contemplation de la transcendance de Dieu ne peut que développer, dans l'âme chrétienne, le sentiment de son néant et une admiration d'autant plus profonde de l'incompréhensible bonté du Dieu qui, en s'abaissant jusqu'à nous, nous a élevés jusqu'à Lui.

La Bible met en vive lumière la transcendance de Dieu dans sa doctrine très développée sur la sainteté divine. Aucun livre n'a, comme l'Ancien Testament, illustré la transcendance de Dieu sous le double aspect qu'elle comporte : Dieu est, par sa nature même, infiniment au-dessus

de toute créature : Il est celui qui est (*Ex.* 3, 14) ; l'homme n'est rien devant Lui, sinon « cendre et poussière » (*Gen.* 18, 27) ; de plus il n'existe que par Dieu et pour autant que Dieu le garde en vie (*Job* 33, 4 ; 34, 14.15). C'est l'aspect métaphysique de la sainteté divine, aspect qui apparaît surtout dans les textes anciens. L'autre aspect de la sainteté de Dieu est son infinie perfection morale, par laquelle il est infiniment au-dessus de tout ce qui est pécheur ; cet aspect moral de la sainteté divine a été développé principalement par les prophètes et par le Nouveau Testament.

La théologie scolastique range la sainteté parmi les attributs de Dieu. La Bible, au contraire, considère la sainteté comme le caractère essentiel et distinctif du divin, et, en fait, pour ainsi dire, l'essence de la divinité. C'est le premier point qu'établira le présent article ; ensuite, il traitera brièvement de la sainteté divine considérée du point de vue métaphysique ; enfin, de la sainteté morale de Dieu.

I

La sainteté est, dans l'Ancien Testament, ce qui caractérise la divinité et en constitue, pour ainsi dire, l'essence même. L'on dit aussi bien : « Yahweh jure par sa sainteté » (*Am.* 4, 2) que : « Yahweh jure par lui-même » (*Am.* 6, 8). Qui croit en Yahweh, c'est-à-dire a confiance en Lui, le sanctifie (*Num.* 20, 12), en d'autres mots, le reconnaît pour ce qu'Il est, le saint. L'expression fréquente chez Ezéchiel : Yahweh « se sanctifie en Israël » (*Ez.* 20, 41 ; 28, 25 ; 36, 23 ; 39, 27) signifie qu'il prouve sa sainteté, qu'il se montre ce qu'Il est, en manifestant sa puissance en faveur de son peuple ; Ezéchiel (36, 23) dit dans le même sens qu'il sanctifie son Nom, c'est-à-dire lui-même ; car le nom exprimant, suivant la pensée des anciens, la nature de ce qui est nommé, est l'équivalent de la personne.

Parce que la gloire est ce qui donne du poids, de la considération, et inspire la crainte et le respect, la gloire de Dieu est mise en rapport avec la sainteté ; les deux expressions « Dieu se glorifie » et « Dieu se sanctifie »

sont mises en parallèle, parce que l'une et l'autre expriment la manifestation de ce que Dieu est :

« Voici que je viens vers toi, Sidon,
je vais me glorifier au milieu de toi
et l'on saura que je suis Yahweh;
j'exercerai le jugement contre [toi]
et je me sanctifierai en [toi] » (*Ez.* 28, 22).

Par le châtiment de Sidon, Dieu « se glorifiera »; par le jugement qu'il exercera, « il se sanctifiera » c'est-à-dire se montrera tel qu'il est, le Saint, le puissant, le redoutable, et l'on reconnaîtra qu'il est Yahweh, « celui qui est » (*Ex.* 3, 14), celui dont l'existence se manifeste avec puissance.

Si Dieu patiente avec Israël, c'est uniquement pour lui-même, car il ne peut tolérer que son nom soit profané, ou que sa gloire soit donnée à un autre :

« Comment [mon nom] serait-il profané ?
et ma gloire, je ne la donnerai pas à un autre »
[(*Is.* 48, 11).

Dieu ne peut pas plus renoncer à sa gloire qu'à sa sainteté, parce que ce serait renoncer à lui-même, renier ce qu'il est. Il est « le Saint » (*Is.* 40, 25; *Hab.* 3, 3; *Job* 4, 10), « le Saint d'Israël » (*Is.* 1, 4; 10, 17; 30, 11.12, etc.), que les Séraphins acclament :

« Saint, saint, saint est Yahweh des armées,
toute la terre est pleine de sa gloire » (*Is.* 6, 3).

Seul il est saint, parce que seul il est Dieu : « il n'y a pas de saint comme Yahweh » (*I Sam.* 2, 2).

« C'est moi Yahweh,
c'est mon nom;
je ne donnerai ma gloire à nul autre,
ni aux idoles l'honneur qui m'est dû » (*Is.* 42, 8).

Tout ce qui est de Dieu est saint, c'est-à-dire divin : son nom (*Am.* 2, 7; *Ez.* 20, 39; *Lev.* 20, 3, etc.), sa parole (*Jér.* 23, 9; *Ps.* 105, 42), son bras (*Is.* 52, 10; *Ps.* 98, 1), son esprit (*Is.* 63, 10; *Ps.* 51, 13). Le fait seul qu'un objet,

un lieu ou une personne appartiennent à Dieu, les rend saints, c'est-à-dire soustraits à l'usage profane et réservés à Dieu ou au culte.

Tous les objets servant au culte sont saints, par exemple les vêtements rituels des prêtres (*Ex.* 28, 2.4.36; 29, 6, etc.), l'huile servant aux onctions (*Ex.* 30, 25.31.32), les offrandes et les victimes destinées aux sacrifices (*Ex.* 28, 38; 29, 33.34; *Agg.* 2, 12, etc.), les dîmes (*Lev.* 27, 30.32), les pains de proposition (1 *Sam.* 21, 5), et en général tout ce qui est offert à Dieu ou au sanctuaire (*Jos.* 6, 19; *Is.* 23, 18; *Ez.* 20, 40, etc.).

Sont saints les lieux où habite Yahweh (*Ex.* 15, 17), tels que le ciel (*Deut.* 26, 15; *Mich.* 1, 2), le tabernacle (*Ex.* 25, 8; 29, 31), le temple (*Ez.* 42, 20; *Is.* 64, 10; *Ps.* 5, 8, etc.), la colline du temple (*Is.* 11, 9; *Jo.* 2, 1, etc.), toute la ville de Jérusalem (*Is.* 48, 2; 52, 1), qui est « la cité de Dieu, la sainte demeure du Très-Haut » (*Ps.* 48, 3).

Les jours « saints » (*Néh.* 10, 35) ou « saints pour Yahweh » (*Néh.* 8, 9.11) sont les jours consacrés à Yahweh et au culte, en particulier le sabbat (*Ex.* 16, 23; *Is.* 58, 13), que Dieu lui-même « a sanctifié » (*Gen.* 2, 3), c'est-à-dire s'est réservé à lui seul et à son culte et a, par suite, soustrait au travail de l'homme. La « sainte assemblée » est le peuple convoqué pour le culte divin aux jours de fête.

Les personnes enfin sont saintes soit à raison de leur relation au culte ou de leur appartenance à Dieu, soit à raison d'une qualité intrinsèque qui les rapproche de Dieu.

Dans la première catégorie rentrent les prêtres et les lévites, qui sont saints (2 *Chron.* 23, 6; 25, 3), parce qu'ils sont voués au culte de Yahweh (*Lev.* 21, 8; *Ez.* 48, 11) et lui ont été consacrés par des rites appropriés (*Ex.* 29, 1.21.33.34). De même les naziréens sont saints à cause de leur vœu qui les a mis à part du peuple et voués à Yahweh (*Num.* 6, 6). Les combattants sont des « consacrés » (*Is.* 13, 3; *Jér.* 22, 7; 51, 27; *Soph.* 1, 7), parce qu'ils font la guerre sainte, la guerre de Yahweh, ou, comme on dit en hébreu, parce qu'ils « sanctifient le combat » (*Mich.* 3, 5; *Jér.* 4, 4; *Jo.* 4, 9), qui est d'ailleurs préparé par des rites religieux et des sacrifices (1 *Sam.* 7, 8.9; 14, 24; *Soph.* 1, 7) et impose aux soldats certaines

abstinences (1 *Sam.* 21, 6; 2 *Sam.* 11, 11) et la pureté rituelle (*Deut.* 23, 11). Jérémie et plus tard Jean-Baptiste ont été sanctifiés dès le sein de leur mère, c'est-à-dire choisis comme prophètes et voués au service de Dieu (*Jér.* 1, 4; *Lc.* 1, 15). Enfin tout le peuple d'Israël est saint, parce qu'il a été choisi par Dieu, pour être sa propriété (*Ex.* 19, 5.6); Israël est « son peuple saint » (*Is.* 63, 18), le peuple saint (*Dan.* 12, 7), le peuple des saints (*Dan.* 8, 24; 7, 27), les saints du Très-Haut (*Dan.* 7, 18.22.25). C'est dans le même sens que les chrétiens sont encore appelés saints (1 *Cor.* 1, 2; 6, 1.2; 2 *Cor.* 1, 1; 13, 12; *Rom.* 16, 2, etc.); en effet, les chrétiens sont insérés dans le peuple de Dieu (*Rom.* 11, 17-23), les vrais fils d'Abraham (*Gal.* 3, 7.29), « l'Israël de Dieu » (*Gal.* 6, 16).

Mais parce qu'Israël est saint, en tant que mis à part des autres nations et appartenant à Yahweh, il doit l'être aussi intrinsèquement à l'exemple de son Dieu : « Soyez saints, car je suis saint, moi, Yahweh votre Dieu » (*Lev.* 11, 44; 14, 1; 20, 26). Cette sainteté exigée comporte la pureté rituelle (*Lev.* 11, 43.44; 20, 25.26) et religieuse (*Deut.* 14, 1.2) et la pureté morale (*Lev.* 19, 1-37; *Ps.* 15; 24, 3-4) c'est-à-dire l'observation des préceptes divins (*Num.* 15, 40). Le *Ps.* 15 énumère les conditions requises à l'entrée dans le temple, sur la sainte montagne; toutes sont d'ordre moral :

> « Yahweh, dans ta tente qui sera ton hôte ?
> qui peut demeurer sur ta sainte montagne ?
> — L'homme de conduite intègre, l'artisan de justice;
> Celui qui, de son cœur, dit des choses véritables,
> il ne comporte pas (d'infamies) sur sa langue;
> à son ami il ne fait aucun mal,
> sur son prochain il ne jette pas l'opprobre. »

De même dans le *Ps.* 24 :

> « Qui gravira la montagne de Yahweh ?
> qui se tiendra dans son sanctuaire sacré ?
> — L'homme aux mains innocentes et dont le cœur est pur,
> celui qui aux choses vaines ne porte pas son âme
> et ne proféra point de serments astucieux. »

II

La sainteté ne comporte pas nécessairement la perfection morale, puisqu'elle est attribuée couramment à des objets et, dans le Nouveau Testament, à des personnes, très imparfaites : parmi les « saints » de l'Eglise de Corinthe, il y a des pécheurs scandaleux (*1 Cor.* 5, 1 ss.; 6, 1 ss.). Il ne faut donc pas s'étonner de trouver, dans l'Ancien Testament, bon nombre de textes dans lesquels la sainteté de Dieu n'est pas associée à la perfection morale, et désigne seulement « le numineux », qui caractérise le divin et le sacré dans toutes les religions. De ce fait, certains ont prétendu déduire que primitivement le Dieu d'Israël n'était pas un Dieu moral. Cette conclusion est erronée. En effet, certains vieux récits et d'assez nombreux noms théophores anciens (1) attestent clairement le caractère moral de Dieu dès les origines du peuple Hébreu. Le « numineux » est difficile à définir, parce qu'il comporte plusieurs éléments; le numineux est tout autre, absolument différent de tout autre objet, et, par suite, mystérieux; il est puissant et majestueux, effrayant et pourtant attrayant. Devant le « numineux » l'homme ressent vivement son néant, le frisson, la surprise et cete crainte révérentielle faite de frayeur, d'admiration et de confiance.

Devant Dieu, Abraham est pris de terreur (*Gen.* 15, 12) et se sent « poussière et cendre » (*Gen.* 18, 27; cfr. *Job* 42, 6), Job se tait et est saisi de crainte et du sentiment de son néant (*Job* 42, 2.3). Moïse et Elie s'enveloppent le visage de leur manteau (*Ex.* 3, 6; 33, 23; 1 *Reg.* 19, 13), Isaïe se croit perdu (*Is.* 6, 5), les Séraphins eux-mêmes se voilent la face de leurs ailes (*Is.* 6, 2), Daniel défaille et tombe le visage contre terre (*Dan.* 10, 8.9), parce que « personne ne peut voir Dieu et vivre » (*Ex.* 33, 20; *Jud.* 13, 22); « qui peut subsister devant Yahweh, ce

(1) On appelle théophores les noms propres dans la composition desquels entre un mot divin; ces noms théophores sont de véritables professions de foi : ainsi Ismael (*Gen.*, XVI, 15) signifie : « Dieu entend »; Yerachméel (*1 Chron.*, II, 9), « Dieu a pitié; Daniel, Dieu juge ». Ces noms, qui expriment nettement le caractère bienveillant, miséricordieux, juste de Dieu, sont attestés dès l'époque patriarchale.

Dieu saint ? » (1 *Sam.* 6, 20). Aucun profane ne peut l toucher ni même le regarder sans risquer sa vie : Oz tombe mort pour avoir voulu retenir l'arche sainte qu chancelait (2 *Sam.* 6, 6.7) et les habitants de Beth Shemesh sont frappés, pour l'avoir regardée (1 *Sam.* 6, 19). Ceux qui, par une faveur toute spéciale, ont vu Yahwe s'étonnent d'être encore en vie (*Ex.* 24, 10.11; *Jud.* 6 22.23; 13, 22.23), tant est profond en Israël le sentimen de la majesté de Dieu et de la distance infinie qui le sépar de l'homme.

Un vieux poème (*Ex.* 15, 11) exprime très nettement le divers éléments du « numineux » : le caractère totalemen différent et redoutable, la majesté et la puissance d Dieu :

> « Qui est comme toi parmi les dieux, Yahweh ?
> qui est comme toi auguste par la sainteté,
> redoutable par les actions d'éclat,
> opérant des prodiges ? »

Is. 40, 25 insiste sur le caractère unique, qui différenci Yahweh de tout autre être : « A qui me comparez-vous que je lui sois pareil ? dit le Saint » (cfr. *Is.* 46, 5 *Os.* 11, 9).

Un psalmiste s'écrie (*Ps.* 89, 7-9) :

> « Qui dans le nuage s'ajuste à Yahweh,
> ressemble à Yahweh chez les fils de Dieu ? (2)
> C'est un Dieu terrible au conseil des saints,
> grand et redoutable sur ceux qui l'entourent.
> Yahweh, ô Dieu des armées, qui donc est comme to
> qu'entoure ta bonté avec ta constance ? »

Très souvent on met l'accent sur la majesté redoutabl de Dieu :

> « N'appelez pas conjuration
> tout ce que ce peuple appelle conjuration :
> ne craignez pas, ne redoutez pas ce qu'il craint.

(2) « Les fils de Dieu et au verset suivant les saints, sont les êtr divins qui assistent Yahweh et forment son conseil, ceux que no appelons les anges » (L. DESNOYERS, *Les Psaumes*, Paris, 193 p. 303). Nous citons les psaumes d'après l'excellente traduction d cet auteur.

C'est Yahweh des armées qu'il faut sanctifier,
lui qu'il faut craindre,
lui qu'il faut redouter » (*Is.* 8, 12.13).

« Sanctifier Yahweh » c'est le reconnaître pour ce qu'il est : saint et redoutable; la sainteté divine inspire la crainte, car « le Saint d'Israël » se déchaîne contre son peuple pécheur comme un piège (*Is.* 8, 14) ou « une flamme qui consumera et dévorera ses ronces et ses épines en un seul jour » (*Is.* 10, 17).

« Yahweh devint roi : que les peuples tremblent;
il trône sur les Chérubins; que la terre vacille !
Il est grand, Yahweh, dans Sion,
il est exalté au-dessus de tous les peuples.
Qu'on loue ton nom, grand et redoutable,
— il est saint —
la force du roi, lequel aime le droit...
Exaltez Yahweh, notre Dieu,
prosternez-vous devant l'escabeau de ses pieds;
il est saint ! » (*Ps.* 99, 1-5).

Devant la majesté du Roi divin, qui trône sur les Chérubins, les peuples tremblent, la terre chancelle de frayeur, l'homme se prosterne à ses pieds.

La distance infinie qui sépare le Dieu Saint de l'homme, et la miséricorde qui l'en rapproche, sont vivement décrites par *Is.* 57, 15 :

Ainsi parle le Très-Haut, l'Elevé,
dont le nom est : « Celui qui trône éternellement »
[et « Saint » :
« J'habite les hauteurs, un lieu saint,
mais aussi avec l'homme contrit et humilié,
Pour ranimer l'esprit des humiliés
et faire revivre le cœur des contrits. »

Le Dieu transcendant, qui dépasse infiniment toute créature, s'abaisse vers les petits, les humbles, les opprimés, vers ceux qui ont le cœur brisé, ceux que Jésus appelle les pauvres d'esprit (*Mt.* 5, 3), les humbles qui ont conscience de leur bassesse et de leurs fautes.

Par les manifestations de sa toute-puissance, Dieu « s
sanctifie », c'est-à-dire se montre ce qu'il est, saint. Ainsi
par les prodiges opérés dans le désert, « il se sanctifia
en Israël (*Num.* 20, 13); un psalmiste (*Ps.* 77, 14-15
célèbre les hauts faits de Dieu :

« Ta voie, ô Dieu, est sainte;
qui est le dieu grand à l'égal de Dieu ?
Toi tu es le Dieu qui fais des prodiges,
Tu fis chez les peuples connaître ta force.
Par ton bras, tu rachetas ton peuple,
les fils de Jacob et ceux de Joseph. »

Il « se sanctifie » par l'œuvre grandiose de la création
« Ainsi parle Yahweh;
le Saint d'Israël et celui qui le forme : (3)
« [Oserez-vous] m'interroger sur l'avenir,
me commander l'œuvre de mes mains ?
C'est moi qui ai fait la terre
et qui sur elle ai créé l'homme;
C'est moi qui ai déployé les cieux,
et qui commande à toute leur armée »
[(*Is.* 45, 11.12,

Sa sainteté éclate dans les phénomènes grandioses
terrifiants qui accompagnent sa venue :

« Les eaux te virent, ô Dieu,
les eaux te virent en frémissant;
Les océans mêmes se mirent à trembler,
les nuées en eaux se déversèrent.
Les nuages retentirent,
tandis que tes flèches allaient et venaient;
La voix de ton tonnerre était dans le cyclone,
les éclairs jetaient des lueurs sur le monde,
la terre trembla et s'agita;
Ton chemin passait sur la mer,
et tes sentiers sur les grandes eaux,
sans que fussent connues les traces de tes pas »
[(*Ps.* 77, 17-20

(3) Il s'agit de la formation de Cyrus, qui doit être l'instrume
de la délivrance d'Israël.

Le prophète Habacuc (3, 3-6) prédit une intervention de Dieu en faveur d'Israël sous la forme d'une théophanie effrayante : le Dieu Saint s'avance au milieu d'une lumière éclatante qui semble sortir de lui; il est précédé et suivi de fléaux épouvantables; sous ses pas, la terre tremble, les montagnes s'écroulent.

« Dieu arrive de Téman,
et le Saint de la montagne de Pharan (4).
Sa majesté a couvert les cieux,
et la terre est remplie de sa gloire.
Il règne une clarté pareille à la lumière (du jour),
des rayons lui sortent des flancs,
là se voile sa puissance (5).
Devant lui la peste s'avance,
le fléau marche sur ses traces.
En se dressant, il secoue la terre,
d'un regard il agite les nations.
Les montagnes éternelles se disloquent,
les collines antiques s'abaissent. »

Par l'exil et l'esclavage du peuple élu en Babylonie, le « saint nom » de Dieu a été profané (*Ez.* 36, 20.22.23). En effet, parce qu'ils ont vaincu et soumis Israël, les gentils croient que Yahweh est un dieu moins puissant que les leurs, qui leur ont donné la victoire, qu'il était incapable de protéger son peuple. N'étant pas estimé pour ce qu'il est, le Dieu saint est déshonoré, « son saint nom est profané » (*Ez.* 20, 9.14.22). Yahweh ne peut pas tolérer cette profanation; il se doit à lui-même, à l'honneur de son nom, de restaurer Israël :

« Ce n'est pas à cause de vous que je le fais, maison [d'Israël,
c'est pour mon saint nom que vous avez déshonoré parmi les nations, chez lesquelles vous êtes allés » [(36, 22).

(4) Téman désigne un district montagneux, au sud de la Palestine, dans la région Édomite. La montagne de Pharan est, suivant les uns, dans le désert au sud d'Aïn-Kadès, où les Hébreux ont séjourné longtemps au temps de Moïse; suivant les autres, la chaîne s'étendant vers le N. E., en partant du Sinaï, le long du golfe Élanitique.

(5) Le texte est corrompu; certains considèrent ce stique comme une glose.

En ramenant Israël dans son pays dispersé parmi les nations, Dieu « sanctifiera son grand nom, qui a été profané », « il se sanctifiera » en son peuple, c'est-à-dire manifestera aux yeux des nations ce qu'il est, le Dieu Saint « afin qu'elles reconnaissent qu'il est Yahweh », « Celui qui est » (*Ex.* 3, 14), c'est-à-dire celui dont l'existence se manifeste avec une efficacité souveraine par son intervention toute-puissante en faveur de son peuple (*Ez.* 38, 23).

III

Chez les prophètes, la sainteté de Dieu prend un aspect moral très prononcé : Dieu n'est pas seulement totalement différent et au-dessus de tout ce qui est créé et donc physiquement débile, il est également infiniment séparé et au-dessus de tout ce qui est moralement faible et imparfait.

Amos (2, 7) regarde les péchés d'Israël comme une profanation du saint nom, c'est-à-dire de la personne essentiellement sainte de Dieu.

Osée (11, 8.9) explique par la sainteté de Dieu, c'est-à-dire par ce qui lui est propre et le distingue de toute créature, l'amour incompréhensible de Yahweh pour son peuple, cet amour qui confond l'esprit humain et fait fi de toute forme juridique réglant l'union de Yahweh et d'Israël :

> « Comment t'abandonnerais-je, Ephraïm,
> te livrerais-je, Israël ?
> Comment te traiterais-je comme Adama,
> ferais-je de toi comme Séboïm ?
> Mon cœur s'est retourné contre moi,
> toutes ensemble mes compassions se sont émues.
> Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère,
> je ne détruirai pas à nouveau Israël;
> Car je suis Dieu et non homme,
> saint au milieu de toi. »

En dépit des fautes accumulées par son épouse infidèle, Yahweh ne peut se résigner à abandonner Israël, à détruire totalement son peuple, comme il l'a fait autrefois des villes d'Adama et de Séboïm, qui périrent dans la catastrophe qui engloutit Sodome et Gomorrhe (*Gen.* 19, 24 ss.; cfr. 14, 2; *Deut.* 29, 22). Son amour subsiste malgré les infidélités d'Israël et s'oppose à l'application d'un châtiment rigoureux, mais mérité. Dieu pardonne donc à son peuple et refuse de le détruire à nouveau, « parce qu'il est saint », c'est-à-dire parce que, étant Dieu, il est totalement différent du monde terrestre et de toute créature, et infiniment parfait.

A la vue de Yahweh des armées, devant lequel les Séraphins se voilent la face, Isaïe (6, 5) s'écrie, terrifié :

« Malheur à moi, je suis perdu !
car je suis un homme aux lèvres souillées
Et j'habite au milieu d'un peuple aux lèvres souillées,
et mes yeux ont vu le Roi, Yahweh des armées. »

Le prophète craint de mourir pour avoir vu le Dieu Saint, parce que « personne ne peut voir Dieu et vivre » (*Ex.* 33, 20; 19, 21; *Jud.* 13, 22). Mais ce n'est pas seulement le sentiment de son néant, c'est plus encore celui de ses péchés (cfr. 6, 8) et de ceux de son peuple qui le fait trembler devant la majesté redoutable du Roi céleste, infiniment élevé au-dessus de tout ce qui est faible et pécheur. Les péchés et la témérité orgueilleuse d'Israël sont un défi au Dieu Saint (*Is.* 5, 18.19) et seront châtiés sévèrement.

Habacuc (1, 12.13) fait appel au « Saint » en ces termes :

« N'es-tu pas dès les temps anciens, Yahweh, mon
[Dieu saint ?
... Tes yeux sont trop purs pour voir le mal,
tu ne peux supporter la vue de l'affliction.
Pourquoi supporterais-tu la vue des scélérats,
garderais-tu le silence, quand l'impie dévore un
[plus juste que soi ? »

Parce qu'il est depuis toujours le Dieu saint, qui domi
de très haut et fait trembler les humains et le mon
(3, 3-6), Yahweh ne peut pas rester indifférent à l'injusti
dont souffre son peuple, au triomphe des impies sur l
justes, car « ses yeux sont trop purs pour regarder
mal ».

Le livre de Job (4, 17-20; cfr. 15, 14-16; 25, 4-
exprime vigoureusement le sentiment de culpabilité et
néant qui s'empare de l'homme devant le Dieu Saint, « q
ne se fie pas même à ses saints », c'est-à-dire aux ange
et aux yeux duquel « les cieux mêmes ne sont pas purs
(15, 16) :

« Un homme est-il juste devant Eloah
un humain est-il pur devant son auteur ?
Si à ses serviteurs il ne se fie pas,
et à ses anges il impute de la folie,
Combien plus aux habitants de maisons d'argile,
dont le fondement est dans la poussière !
On les écrase comme une mite,
d'un matin au soir ils sont réduits en poussière.

Devant le Dieu saint, si élevé en perfection que mêm
ses anges ne sont pas exempts de fautes à ses yeu
l'homme pécheur confesse sa bassesse; en même temps
reconnaît son néant, parce qu'il est la créature faible
périssable du Dieu tout-puissant. La solidité d'un édifi
dépend des fondations. Or, la « maison d'argile », qui e
le corps de l'homme, repose sur la poussière, car l'homm
est poussière et retourne à la poussière (*Gen.* 3, 1
Ps. 103, 14; 104, 29). Si Dieu trouve des tares dans l
anges, qui sont des êtres célestes, des « fils de Dieu
(*Job* 1, 6), à plus forte raison en trouvera-t-il chez l'homm
cet être fragile, qui n'est que poussière et dont la vie e
aussi éphémère et périssable que celle d'une mite.

L'expression « le Saint d'Israël », créée par Isaïe, co
tient un paradoxe : comme « saint », Yahweh est distin
de toute créature. Si, néanmoins, il se lie à une nati
déterminée, en tant qu'il est le Saint d'Israël, le Di
d'Israël, c'est parce qu'il fonde une relation qui a po
but la sanctification d'Israël. Mais ce but ne se réalise
que dans un « reste » du peuple élu, dans les rescapés q

auront été purifiés par la tourmente (*Is.* 4, 2-4) qui s'abattra sur l'ensemble de la nation :

« En ce jour-là le germe de Yahweh sera pour l'orne-
[ment et pour la gloire,
et le fruit de la terre pour la grandeur et pour
[l'honneur
de ceux d'Israël qui auront échappé.
Les restes de Sion, les survivants de Jérusalem
seront appelés saints
et tout homme inscrit pour la vie à Jérusalem,
Quand le Seigneur aura lavé la souillure des filles de
[Sion,
effacé dans Jérusalem les taches de sang,
par l'esprit de jugement et l'esprit de purification. »

Après la catastrophe qui engloutira la nation, les survivants d'Israël, ceux qui étaient inscrits sur le livre de vie (cfr. *Ps.* 69, 29; *Ez.* 13, 9), c'est-à-dire étaient destinés à jouir de la restauration messianique, « seront appelés saints », participeront à la sainteté, à l'inviolabilité et à la perfection morale de Dieu, parce que tous seront purifiés des souillures et des crimes qui maculent Jérusalem. Cette purification sera l'œuvre de Dieu même ou de la puissance divine, qui en condamnant les coupables, émondera la communauté, et qui détruira les impuretés religieuses et les fautes morales dont elle était infectée.

Aux yeux d'Ezechiël (36, 23-28), la restauration d'Israël comportera, non seulement le retour des dispersés au pays des ancêtres, mais surtout la purification et la régénération intérieure des individus :

« Je vous tirerai d'entre les nations
et vous rassemblerai de tous les pays,
et je vous ramènerai sur votre terre.
Je ferai sur vous une aspersion d'eau pure,
et vous serez purs;
De toutes vos souillures et de toutes vos abominations
je vous purifierai.
Et je vous donnerai un cœur nouveau,
et je mettrai au-dedans de vous un esprit nouveau;

J'ôterai de votre chair le cœur de pierre,
et je vous donnerai un cœur de chair.
Je mettrai au-dedans de vous mon esprit,
et je vous ferai marcher suivant mes préceptes,
et observer mes commandements et les pratique
Vous habiterez le pays que j'ai donné à vos pères,
et vous serez mon peuple,
et je serai votre Dieu. »

Dieu « se sanctifiera en Israël » (v. 23), c'est-à-di manifestera ce qu'il est, en restaurant la nation et en sanctifiant. Cette sanctification de la communauté s'op rera par celle de ses membres et comporte trois étapes d'abord la purification des coupables; ensuite le reno vellement des cœurs, enfin le don de l'Esprit.

Yahweh commencera par laver les souillures morales religieuses de tous ceux qui ont transgressé ses lois (v. 25 Mais ceci ne suffit pas pour faire des saints de ces p cheurs; il faut que Dieu opère en eux un changeme radical de leurs dispositions intérieures et remplace leu cœurs durs et insensibles à sa volonté par des cœu malléables et dociles, qu'il crée en eux un cœur et u esprit nouveaux (cfr. *Ps.* 51, 12); car le cœur est, comm l'esprit, le siège des pensées, des sentiments, et donc la vie morale (cfr. *Ez.* 11, 19; 18, 31; *Jér.* 24, 7; 31, 3. 32, 39). Enfin, pour permettre à ces cœurs renouvel d'observer fidèlement ses préceptes, Dieu leur commu quera sa propre force, son esprit (v. 27). Par s esprit il les fera marcher dans ses voies, afin qu'ils soie parfaits, au point de vue moral, saints, comme lui-mêm (cfr. *Mt.* 5, 48).

Ainsi, ils seront vraiment le peuple du Dieu Saint Yahweh sera leur Dieu. L'alliance nouvelle réalisera le b que par la faute d'Israël l'ancienne n'a pas atteint (c *Lév.* 19, 1 s.), la sanctification intérieure du peuple él Dans l'alliance nouvelle, le Dieu Saint communiquera son peuple un principe de perfection morale (cfr. *Jér.* 3 31-34), son esprit, qui en fera, dans le sens le plus ple du mot, un peuple saint.

P. van Imschoot
Prof. au grand Séminaire, Gand.

Considérations autour du sacrifice d'Abraham

L'enquête menée récemment par la *Vie Spirituelle* a montré qu'une des tendances de ce temps est la recherche d'un humanisme chrétien. On entend ne rien sacrifier des valeurs humaines, mais, au contraire, les exalter avec l'aide de la grâce de Dieu.

Que faut-il penser de cette intention ? Peut-être ferons-nous quelque lumière sur ce point en rappelant la distinction de la nature et de la grâce. Distinction dont nous préciserons qu'elle est une tension métaphysique.

Tout en supposant l'analyse des textes bibliques et de la tradition catholique sur ce sujet, nous voulons seulement ici procéder à quelques remarques théologiques sur les conclusions qu'on en déduit.

Chaque fils d'Adam que nous sommes est tout à la fois une créature surélevée par la grâce, déchue, puis rachetée par la Passion du Christ. Il convient d'étudier séparément ces quatre fils de notre trame, sans jamais perdre de vue cependant que c'est de leur unité que nous vivons.

L'homme est une créature.

L'homme est une créature, c'est-à-dire qu'il reçoit son existence de Dieu. Quand Dieu crée un vivant, et surtout un esprit, c'est un centre d'autonomie et d'expansion qu'il crée. Il donne à cet être le pouvoir de se faire lui-même de

l'intérieur. Dieu donne à l'homme de se faire lui-même
La nature humaine ne nous est donnée que comme u
graine qu'il nous appartient de développer jusqu'à la fle
et au fruit (1).

Certes, ce développement lui-même vient de Dieu,
sorte que nous n'avons rien que nous ne l'ayons reçu (2
Dans le tréfonds de l'homme est inscrite une relation
Dieu qui est constituante de tout ce qu'il est. L'homme
saurait être lui-même et atteindre au plein développeme
de son être, s'il n'acceptait consciemment cette relatio
créatrice de lui-même, en mettant Dieu au sommet de
vie. Telle est l'attitude religieuse qui vient donner s
couronnement à l'épanouissement de l'homme. L'homm
n'est lui-même que s'il « s'ordonne » à Dieu, par ses act
de religion aussi bien que son amour.

Remarquons cependant que cet amour *naturel* de Di
ne se porte sur lui que pour autant qu'il est principe
fin des valeurs humaines (3). Ce n'est donc pas Dieu da
la transcendance surnaturelle de son être, aimé pour lu
même, comme objet direct de nos opérations vitale
L'homme naturel aime Dieu comme créateur, c'est-à-di
en s'aimant lui-même comme il faut, l'homme ne pe
éviter d'aimer ce qui est en lui-même plus lui-même q
lui-même. Dieu est aimé dans et à travers les valeu
humaines, images de la nature divine.

Cette relation à Dieu est première et pose Dieu da
son absolu de créateur : c'est pour lui que nous somm
faits, et c'est lui que nous devons aimer, plus que nou
mêmes, même en tant que créatures. La mystique de
terre est portée par un élan obscur vers le ciel. C'est
loi de toute la création, dont l'homme est le roi par
qu'il lui est donné la possibilité d'accepter librement
de s'engager de tout son être dans cet élan vers le ci

Ainsi, même sur ce plan, l'épanouissement de l'homm
n'est possible que dans son ordination à Dieu, mais cet

(1) C'est la doctrine qui ressort indubitablement de la pensée
saint Thomas; il le dit d'ailleurs expressément dans la S. Théo.,
q. 105; a. 5. Saint Thomas dirait que la perfection formelle ou i
tiale n'a de sens qu'en fonction de sa perfection finale. C'est toute
métaphysique thomiste de la causalité finale qui se trouve ici engag

(2) Cf. *I Cor.*, 4, 7.

(3) « *Prout est principium et finis naturalis boni* », Ia, II
q. 109 a. 3, 1m.

ordination, sur ce plan, est plutôt implicite qu'explicite et immédiate : c'est l'ordination à Dieu comme source de l'humanisme intégral.

L'homme est un ami de Dieu.

Par la grâce, l'homme se trouve devant Dieu, non plus seulement comme devant son créateur, mais devant son ami. L'objet de son intelligence et de son amour n'est autre que la vie intime de Dieu, dans l'unité de sa nature et la trinité de ses Personnes. Fils adoptif, et non plus serviteur, il pénètre dans l'intimité divine, il va au Père, par le Fils et dans l'Esprit.

Il ne s'agit plus d'atteindre Dieu par et à travers les valeurs humaines, mais immédiatement, sans intermédiaire d'aucune sorte. Offre déroutante pour la nature humaine, car cette adoption divine — dont saint Thomas ne manque pas de répéter qu'elle est « supra naturam humanam » — nous met, en quelque sorte, hors la loi naturelle. Devant la perspective inattendue de l'intimité divine, ce que nous pouvions atteindre de Dieu à travers les valeurs humaines — et qui leur donnait leur prix — nous paraît bien misérable. Ces valeurs restent bonnes et belles et demeurent dignes d'être aimées, mais comment ne pas leur préférer, sans comparaison aucune, la Bonté et la Beauté elles-mêmes ? Celui qui trouve le trésor caché dans le champ vend tout ce qu'il a pour acquérir le champ et le trésor. La bonté de la grâce donnée à un seul homme est plus grande que la bonté de toute la création, dit saint Thomas (4). Il y a ici un renversement de notre humanisme intégral.

On peut donc conclure que la définition même de la grâce, *abstraction faite du péché,* implique de la part de l'homme une préférence absolue, mais joyeuse, de Dieu à tout le reste, et une disposition fondamentale au renoncement. Il faut vendre tout ce qu'on a — légitimement — pour acquérir le trésor caché. Telle est la condition *sine qua non* de notre entrée dans le royaume de Dieu, et c'est en sortir que de s'y refuser après coup.

Ainsi, qu'on l'accepte ou qu'on la refuse, notre adoption divine fait dépendre notre vie d'autres lois que de celles

(4) *S. théo.,* Ia, IIae, q. 113, a. 9, 2m.

de la simple nature humaine. Il existe une tension métaphysique entre la nature et la grâce (5).

Certes, il y a aussi un autre aspect complémentaire, lui aussi réel et fondamental. Notre désir naturel de voir Dieu face à face manifeste, dans la nature humaine, une capacité interne, radicale, quoique strictement passive vis-à-vis de la grâce. Cela veut dire qu'il n'y a pas de rupture absolue entre la nature et la grâce. Mais c'est pour la nature humaine une perfection transcendante qui suppose, dans le choix proposé à l'homme, une préférence radicale de la perfection surnaturelle, encore que — nous le montrerons bientôt — la nature ne soit pas annihilée par la grâce. Nous voulons seulement souligner ici ce qu'il y a d'équivoque dans la formule : la grâce est dans le prolongement de la nature.

Ce qui est vrai, c'est que la grâce est donnée à l'homme et que le fils adoptif de Dieu n'en demeure pas moins homme. Et, puisque la nature humaine, comme nous le rappelions en commençant, est donnée à l'homme comme un germe à développer, c'est l'homme tout entier qui, peu à peu, pourra se diviniser. L'homme tout entier, toutes ses activités fussent-elles les plus humbles, peut être assumé dans la vie trinitaire. La grâce épouse toutes les dimensions terrestres et proportionne nos efforts et nos valeurs humaines à ce retour non seulement des créatures à leur créateur, mais du Fils au Père par l'Esprit.

C'est donc l'homme tout entier qui est habilité par la grâce à vivre « divinement », mais cela n'est possible qu'à la condition initiale et permanente d'une préférence absolue accordée à Dieu par rapport à soi.

Cette tension métaphysique entre la nature et la grâce implique et révèle *la possibilité formidable d'un conflit.*

Elle renferme la possibilité tragique du péché originel (6).

---

(5) Métaphysique, parce qu'elle ressort de la nature même du fini en face de l'infini; métaphysique aussi, parce que pré-existante au conflit issu du péché.

(6) L'objection selon laquelle cette tension métaphysique n'existerait que si la nature humaine avait été créée d'abord pour une fin naturelle puis ensuite élevée à l'ordre surnaturel, est vaine. On doit affirmer que, de fait, Dieu a créé la nature humaine précisément en vue de son élévation, de sorte que, comme le disent tous les grands théologiens médiévaux, il n'y a qu'une destinée pour l'homme, une seule fin, unique et surnaturelle. Mais dans cet ordre réel et concret, le chrétien demeure une créature et c'est là le fondement métaphysique de la tension entre la nature et la grâce.

omme elle ouvre la possibilité d'une pédagogie divine, éroutante pour la sagesse humaine.

L'homme est un pécheur.

De fait, ces deux possibilités se sont réalisées. D'abord homme a péché. L'objet dernier de nos amours humaines 'en trouve perdu, les valeurs terrestres arrêtent sur elles-nêmes notre regard et notre intérêt. Certes, la nature umaine n'est pas détruite : elle est seulement laissée à lle-même (7). Nous sommes « nobis relicti », laissés à ous-mêmes. comme dit Pierre Lombard (8) et après lui ous les théologiens. A partir de ce moment, la splendeur umaine n'est plus l'élément d'une synthèse supérieure. 'est sans doute dans cette perspective que saint Augustin ffirme que la nature sans grâce est une non-valeur. Cette plendeur humaine n'a plus de sens en dehors d'une des-née surnaturelle. L'homme qui refuse l'offre de la grâce e replie sur lui-même à tel point que Dieu disparaît de on horizon : les valeurs terrestres et humaines perdent nême à ses yeux leur ordination à Dieu comme créatures. 'el est le drame de l'humanisme athée. Comme le disait uint Augustin, « non bene vivunt homines, nisi effecti lii Dei » : Dans les conditions concrètes de la vie hu-naine, nous ne pouvons être pleinement hommes qu'en cceptant la vie de la grâce. L'adoption divine ne se con-ente pas de faire de nous des fils de Dieu, elle seule nous ermet d'être des hommes.

Ainsi, à cause du péché, l'abnégation exigée par la ten-on métaphysique entre la nature et la grâce devient une igence de fait, dure et pénible. Ou bien, par la grâce de adoption, Dieu entre dans notre vie, ou bien nous nous efusons à lui, même en tant que créatures.

L'homme est racheté.

L'autre possibilité que renferme la tension entre la ature et la grâce est celle, comme nous l'avons dit, d'une édagogie d'options divines.

7) Chez tous les grands médiévaux « *vulneratus in naturalibus* » te sur les dons préternaturels, qui, ontologiquement, sont naturels. st l'élévation préternaturelle des forces naturelles qui est perdue. saint Thomas Sent., d. 31, c. 1, a. 2, 3m et q. 2, a. 1, 2m.

8) *In Epist. ad Rom.*, III, 24 P. L. 191, 1362 A.

Ne pensons pas que la grâce ne surgit qu'au terme l'évolution normale des valeurs humaines, que la mystiq du ciel prend naissance au terme de l'épanouissement la mystique de la terre, que le monde sera virtuelleme converti quand il aura mis au jour toutes ses virtuali humaines. Le plan de Dieu sur le monde est d'une parfa unité : il n'a pas été « surpris » par le péché originel. péché d'Adam et ses suites font partie du plan de Dieu nous n'avons d'autre attitude possible que l'acceptation le refus de l'abnégation totale qui nous est proposée p la grâce. C'est *après avoir été sacrifiées* que les valeu terrestres redeviennent des valeurs authentiques donn par surcroît aux élus.

Le sacrifice des valeurs humaines doit être total, moins « in præparatione animi », c'est-à-dire comme d position d'âme. De fait, l'acceptation de la grâce n'ex que le sacrifice de certaines valeurs humaines, selon l'ap de Dieu « secundum mensuram donationis Christi » C'est la loi de toute vie chrétienne, sans exception.

Dans l'ordre actuel de la grâce, celle-ci peut nous dem der le sacrifice de plusieurs valeurs terrestres; non p seulement en tant qu'elles pourraient s'opposer accid tellement à la vie chrétienne, mais aussi *en tant q valeurs*. Remarquons que ce renoncement ne nous inspiré par aucun mépris, mais, bien au contraire, par u haute appréciation de ce qu'on doit sacrifier. Ce ser porter injure à Dieu que de mépriser son œuvre (9). « contemptus mundi » n'est légitime qu'à raison de no tendance mauvaise à mal user du monde, il n'exprime toute l'attitude du chrétien en face du monde. Elle p s'exprimer en trois points.

En premier lieu, les valeurs humaines — intellectuel affectives, artistiques, sociales, etc. — sont *de soi*, on logiquement et psychologiquement, des valeurs d'harmo pour la vie de la grâce.

En second lieu, elles peuvent être *accidentellement*

(9) Saint Thomas dit énergiquement : « *Detrahere perfec creaturarum est detrahere perfectioni divini virtutis* » (*C. G.* III, 68). Saint Bonaventure réfute avec la même vigueur toute dance manichéenne, d'autant plus qu'elles semble avoir quelque semblance avec la piété chrétienne authentique « *Iste error pessimus qui prætendi aliquam speciem pietatis* ».

tournées de leur orientation naturelle, à cause du péché originel et de ses suites, et devenir ainsi, dans ce qu'elles ont de splendide, un danger mortel pour la vie chrétienne.

Ici, ordinairement, on s'arrête, comme si tout avait été dit. Il y a cependant un troisième point, le plus important, car c'est en lui que culmine le plan divin sur le monde dans sa condition concrète, et qui tient compte de la tension métaphysique entre la nature et la grâce, de son déséquilibre à cause du péché et de la valeur d'harmonie des valeurs humaines pour la vie chrétienne. De ce point de vue, les valeurs humaines sont, *en elles-mêmes,* des valeurs susceptibles d'être totalement sacrifiées. Il ne s'agit donc plus l'un renoncement *par accident* car il ne s'agit pas de l'ambiguïté des valeurs terrestres, inclinant vers le péché ou la grâce selon le choix de notre liberté, mais d'une ambiguïté fondamentale, voulue comme telle par l'économie divine, parce que la grâce qui nous est offerte est une question l'amour absolu de Dieu lui-même et qu'on ne marchande pas avec la valeur absolue.

Qu'on ne dise donc pas : « Quoi donc ! La gauche de Dieu nous reprendrait ce que sa droite nous a donné ? C'est un blasphème ! ». La question, d'abord, est de savoir si Dieu l'a jamais donné. Qu'on envisage l'homme concret et le Dieu concret, si je peux dire, et qu'on *n'additionne* pas quantitativement les diverses formalités qu'on découvre en ces réalités concrètes. L'économie de la création productrice des valeurs humaines et terrestres, et de la grâce est une. Les Pères, surtout les Pères grecs ne connaissent qu'*une* Providence enveloppant la nature et la surnature. Nature, surnature et péché sont assumés dans le plan primitif de Dieu, quoiqu'à titres divers. Or, dans l'ordre actuel de salut, Dieu, Créateur en même temps que rédempteur, a créé la nature précisément pour la déifier, mais selon des modalités très concrètes qu'il décida selon sa prévoyance du péché, de sorte que, d'emblée, Dieu a voulu les valeurs humaines splendides comme valeurs ambivalentes, comme pièces d'échange, pourrait-on dire, c'est-à-dire comme des valeurs, bien sûr, mais des valeurs qu'on ose *risquer* en face de l'unique nécessaire. La conception chrétienne est donc très nuancée : ce qui, ontologiquement et psychologiquement, est en harmonie avec la

grâce, c'est cela même que la grâce peut nous demand de sacrifier, en principe sans réserves et de fait, et effe tivement selon la volonté de Dieu manifestée dans l circonstances concrètes de notre vie individuelle. Le chr tien affirme d'un geste unique — chargé, par conséquen d'une tension polaire — aussi bien la valeur d'harmon que la valeur sacrificielle des valeurs humaines et te restres.

La loi que nous venons de décrire, voilà la vraie loi d l'Incarnation, la vraie mystique de l'Incarnation qui es de fait, une incarnation rédemptrice par le sang de Notr Seigneur. Et cette loi vaut *également* pour tous les chr tiens. Sans doute, il y a divers types prononcés : d saints que Dieu suscite comme symbole de l'unique néce saire : un curé d'Ars, un Benoît Labre, chez qui la sai teté émerge d'une nature humaine appauvrie et tronquée à d'autres moments, des saints en qui la synthèse harm nieuse entre humanisme et grâce est, au moins, visiblemer amorcée. Cependant, ces deux types sont animés d'un même disposition d'âme, de sorte que, strictement parlan il n'y a qu'un type de sainteté valant pour tous et q est à base de renoncement, radical en principe, et effect selon des mesures différentes, voulues par le Rédempteu qui nous associe à son œuvre de Passion rédemptrice. s'agit ici d'une pédagogie divine qui, certes, n'est pas arb traire mais sage, bien que déroutante pour notre sagess humaine un peu courte. N'oublions pas que ce qui, pou nous, semble être une folie de Dieu, est encore plus sag que la sagesse suprême de l'homme (10).

Le sacrifice d'Abraham.

La condition chrétienne n'est donc pas celle d'un pess misme culturel, ni celle d'un « humanisme ». Je n'ai p insisté sur le fait que le chrétien a une tâche terrestr culturelle, sociale, scientifique, etc., et que sa tâche t restre est même plus urgente et a des motifs et des s mulants plus forts que la culture païenne. Nous ne l'avo pas fait parce que nous n'avions pas l'intention ici de situ tout le problème, mais seulement de faire quelques rem

(10) Cf. *I Cor.*, 1, 25.

ues (11). Sans doute nous avons le droit et le devoir de ire progresser toutes les valeurs humaines, mais là n'est oint le point central de notre dynamisme chrétien et on illusionnerait gravement en s'imaginant que, de fait, le rogrès de la grâce dépend de notre réussite terrestre. La ystique terrestre d'un chrétien est animée par une vo- nté fondamentale prête à sacrifier aussitôt tous ses liens » si l'Ami le veut. On se souvient du geste d'Abra- am prêt à sacrifier son fils qu'il aimait à tant de titres : est le symbole déroutant du caractère toujours problé- atique des valeurs humaines, si splendides soient-elles. a conclusion en est que notre *mystique de la terre est n élément réel, quoique secondaire, de notre absolutisme urnaturel dans lequel elle est fondée et par lequel elle est onditionnée.* C'est seulement dans cette perspective qu'on eut admettre, du point de vue théologique, les théories écentes de la mystique terrestre. Mais alors elles ont subi ne réelle « transsubstantiation » de sorte que l'huma- isme authentiquement chrétien diffère, d'une part, du pes- imisme barthien et, d'autre part, de l'optimisme d'un umanisme chrétien qui serait le prolongement sans tension sans discontinuité de l'humanisme naturel, même reli- eux.

Le sacrifice du Christ et du chrétien.

La racine profonde de ce caractère problématique de mystique terrestre est donc l'économie concrète de salut, le-même légitimée par la tension métaphysique qui, de ait, est déséquilibrée par nos péchés. Qu'on ne spécule as abstraitement sur les rapports de la nature en soi et e la grâce en soi, ou tout de même qu'on ne considère as ces spéculations comme définitives, De fait, la vie de râce, la vie chrétienne est une communion aux phases e la vie du Christ, une communion avec sa « kénose » : *ita ex morte,* c'est là la vraie loi de l'Incarnation, d'une ıcarnation rédemptrice ! La grâce qui couronne la nature, est, de fait, la grâce qui coule du côté percé de la plus

(11) Comme ce n'est pas non plus notre intention de toucher le oblème de savoir comment nos considérations ne légitiment guère e conception un peu simpliste de la résignation chrétienne, mais contraire exigent l'attitude d'un « affrontement chrétien ».

grande valeur humaine qui ait jamais existé : la sain humanité du Christ crucifié sur la Croix « Nonne ha oportuit pati Christum et ita intrare in gloria suam ? (12) ». Or, le disciple n'est pas plus grand que Maître. C'est saint Thomas qui, génialement, résume cet vue en disant : « Quicumque participat virtutem div nitatis per gratiam et *passionem Christi,* glorificab tur (13) ». Evidemment, saint Thomas ne veut nullemen dire que la grâce à elle seule serait insuffisante sans la pas sion et le sacrifice, il veut simplement dire que la grâc concrète est une grâce spécifiquement chrétienne dans l sens fort et concret de ce mot. *Les souffrances du Chris abondent en nous* (14), c'est-à-dire que notre vie, ave toutes ses douleurs et tous ses sacrifices acceptés dans e par la grâce, est notre rédemption subjective comme par ticipation à la rédemption objective du Seigneur. Affirmer par exemple, que « la voie royale de la Croix c'est tou justement le chemin de l'effort humain surnaturellemen rectifié et prolongé » est, par conséquent, une affirmatio qui ne tient point compte du caractère providentiellemen problématique des valeurs humaines, même comme valeurs par rapport à la grâce qui est concrètement la nôtre. Qu Dieu ait consacré seulement la croix et la peine imma nentes à tout effort de l'être humain qui est un être cons tamment « en situation » eût pu être vrai abstraitement c'est-à-dire dans l'ordre de la grâce comme telle; cepen dant, « providentiellement » dans l'ordre actuel de l grâce spécifiquement chrétienne, cette affirmtaion sembl trop simpliste et fausse. Certes, il faut le répéter, ce n'es pas à nous de décider selon notre gré ou selon notre tem pérament, de sacrifier telle ou telle valeur humaine. O ne joue pas avec des choses sacrées. Le Christ sacrifia l suprême splendeur humaine parce qu'il voulait faire l volonté du Père qui l'avait envoyé. Dieu seul a le droi de demander une telle folie et nous, nous devons seulemen découvrir cette volonté divine se révélant dans les circons tances concrètes de notre vie. Il y a là un risque chrétie bien sûr, la vie chrétienne n'est nullement une vie embou

(12) *Lc.*, 24, 26.
(13) *Comment. in Phil.*, III, lect. 3.
(14) *2 Cor.*, 1, 5.

geoisée. Ce seront les vertus de force et de prudence chrétiennes qui seront notre guide et qui, à tout moment, décideront de notre engagement ou de notre détachement selon le bon plaisir de Dieu. En face de cette pédagogie radicale de Dieu, on est, avouons-le, un peu mal à l'aise devant certaines tentatives modernes d'une mystique de la terre. Heureusement, ce sont des tentatives qui, vraiment, *cherchent* la place authentique d'une telle mystique dans la vie chrétienne : c'est une mystique qui se cherche.

L'harmonie eschatologique.

Il s'agit donc d'une économie divine qui, certes, n'est pas arbitraire — et qui, en outre, présuppose le péché —, mais qui est mystérieusement sage, bien que déroutante pour notre sagesse un peu courte. Car, répétons-le, ce qui, pour nous, semble une folie de Dieu est encore plus sage que la sagesse suprême de l'homme (15). De fait, l'humanisme *intégral* n'entre pas dans la perspective divine, du moins pour notre vie terrestre (16). Seulement après la parousie de l'Agneau immolé, notre humanité sera intégralement glorifiée et assumée dans une splendeur où elle ne court plus le risque de l'enjeu divin et de notre péché. Définitivement, la gloire de Dieu, la béatitude et la splendeur humaines seront inséparables. De là ressort que la splendeur humaine, dans l'ordre actuel de la grâce, est une notion proprement *eschatologique*. En attendant, toute l'harmonie entre la grâce et l'humanisme à laquelle le chrétien doit travailler, c'est-à-dire tout christianisme social, politique, culturel, etc., autrement dit : toute anticipation progressive de la splendeur humaine eschatologique (17) reste

(15) Cf. 1 *Cor.*, 1, 25 et tout le contexte.

(16) N'oublions pas que le sommet de l'humanisme naturel, c'est vie morale et (naturellement) religieuse, et ce sommet peut et oit s'épanouir pleinement dans le Christianisme, de sorte que ssence même de l'humanisme naturel est en tout cas sauvée. Trop uvent s'identifient humanisme tout court et humanisme intellectuel artistique.

(17) Quel est dans la perspective que nous avons décrite le sens la réussite terrestre que le laïc chrétien doit encourager non ulement d'une façon platonique mais en s'y engageant personnelle-nt, c'est une question des plus intéressantes de notre problème. ans cet article, nous nous contentons de quelques remarques et us n'abordons pas toutes ces questions. En tout cas, notons que ce rait tout à fait faux et inintelligible de dire que nous tâchons de ire progresser les valeurs terrestres pour les sacrifier ensuite.

toujours problématique et précaire comme d'ailleurs l'hi
toire de l'Eglise le manifeste assez nettement.

La tension métaphysique dont nous parlions et qui, d
fait, est déséquilibrée à cause du péché originel qui se pr
longe dans nos péchés personnels, se double donc d'u
tension eschatologique à base providentielle. Saint Augu
tin nous peint cette condition problématique et tendue d
l'Eglise en une formule séduisante « Usque in huius sa
culi finem inter persecutiones mundi et consolationes D
peregrinando procurrit Ecclesia (18) ».

L'éon futur et céleste est déjà présent, mais l' « éo
présent » survit encore. Les deux sont entrelacés. L
tyran Péché, comme nous le décrit saint Paul, est une for
toujours grandissante, comme une anti-grâce cancéreus
se propageant de plus en plus, de même que la rei
Charis est une force prolifique qui hausse toute l'humani
vers la mesure de la stature du Christ. En principe,
Charis a déjà triomphé (19), de sorte qu'en principe, no
sommes déjà ressuscités (20), parce que le Christ l'
déjà, mais « providentiellement », nous, les membres
la Tête, nous devons encore progressivement nous assimi
d'abord aux phases successives de la vie du Christ réden
teur : *connaître... la communion à ses souffrances, en s
figurant à sa mort, pour parvenir... à la résurrection* (2
Dans cette perspective qu'importent toutes nos pein
tous nos sacrifices : *Ego vici mundum* (22), j'ai déjà vain
le monde.

La tension eschatologique est chargée d'une confian
d'une certitude et d'un optimisme indicible : *Hæc
victoria quæ vincit mundum, fides nostra* (23). Il
donc évident que dans cette vie, le sacrifice, bien qu'ess
tiel dans la vie chrétienne, est cependant un élément sub

(18) *De civitate Dei*, 18, 51.
(19) C'est là le sens de *Jn.*, 12; 31 : « le prince de ce monde
rejeté au dehors ». Voir aussi *Rom.*, 8, 24.
(20) *Eph.*, 2, 6.
(21) *Ph.*, 3, 10-11.
(22) *Jn.*, 16, 23.
Et saint Thomas dit : « *Esse Ecclesiam gloriosam, non habe
maculam, neque rugam, est* ultimus *finis ad quem perducimur
passionem Christi* » (III, q. 8, q. 3, 2m).
(23) 1 *Jn.*, 5, 4.

donné et provisoire. Le Christianisme est une religion *triomphante* du Christ vainqueur, crucifié, mais ressuscité. Dans cette perspective pascale et triomphante — où le passé et le futur sont bloqués d'ensemble — on doit situer tout ce qui est dit du caractère problématique et précaire des valeurs humaines. Nos sacrifices deviennent alors, comme l'est le sacrifice par essence dont ils sont une participation, le trophée du triomphe final du Christ et du Christianisme : *et futuræ gloriæ nobis pignus datur !*

Mystique ou loi de l'Incarnation ? Certes ! Mais de l'Incarnation *rédemptrice*. L'humanisme chrétien est donc un aspect du prolongement de l'Homme-Dieu, mais de l'Homme-Dieu mort et ressuscité. Que le chrétien qui s'installerait trop tôt dans une certaine harmonie entre la nature et la grâce en croyant que c'est un acquis irrévocable, s'attende à quelque bouleversement inouï de la part du Tout-Puissant. Il se pourrait que Dieu s'appuie avec tout le poids de sa divinité sur cette harmonie de sorte qu'elle éclate comme verre (24). Ces bouleversements divins ne sont d'ailleurs pas rares dans l'histoire de l'Eglise et ils nous rappellent ces bouleversements inattendus de l'Ancien Testament qui nous raconte, par exemple, comment Jacob mourant, flanqué à sa droite de son petit-fils Manassé parce qu'il était l'aîné à qui de droit devait échoir la bénédiction paternelle, et à gauche par Ephraïm, croisait ses bras — *commutans manus* — comme par dérision ostensible pour toute supériorité un peu trop naturelle — et malgré les protestations mêmes discrètes de Joseph, bénissait le plus jeune (25).

Que cette économie inattendue et presque choquante pour la raison humaine n'ait pas changé dans le Nouveau Testament, c'est saint Paul qui nous le témoigne disant que ce n'est pas la classe intellectuelle, les « humanistes » de Corinthe que Dieu a choisi comme premiers chrétiens de Corinthe, mais simplement la plèbe (26). Ce n'est pas

(24) Certes une telle intervention suppose toujours la réalité corrète : la tension métaphysique entre la grâce et la nature, en tant ue celle-ci est déséquilibrée par le péché.

(25) Voir *Gn.*, 48, 9-20; des renversements équivalents eurent lieu ntre Isaac et Ismaël, entre Jacob et Esaü, entre le peuple d'Israël t les autres peuples, etc...

(26) 1 *Cor.*, 1, 26-29.

parce que le protestantisme a abusé de ces textes scripturaires que leur importance et leur sens s'annulent. La croix, cette liberté et ces options de la grâce vis-à-vis des valeurs humaines sont et restent *un scandale* pour la splendeur humaine, comme elles l'étaient pour le génie grec. Si les chrétiens veulent gagner le monde moderne en escamotant cette loi pénible de la croix ou en en déplaçant le sens comme s'il y avait une continuité parfaite et de plain-pied entre l'humanisme ou l'évolution humaine et le Christianisme, qu'alors plutôt le Christianisme abdique, comme infidèle à l'économie divine ! La vie chrétienne est un *signum contradictionis*. Avec son glaive de feu, le Chérubin se dresse au seuil du Paradis terrestre comme symbole vivant de la décision irrévocable de Dieu qui ne permet pas que l'homme, dans sa vie terrestre, entre encore dans ce Paradis de l'harmonie entre la grâce et l'humanisme.

Conclusion.

De toute cette économie divine, la tension métaphysique entre la grâce et la nature est la racine, non pas que cette économie soit la conséquence nécessaire de cette tension, puisque nous avons dit que cette tension de soi n'implique qu'une *disposition* fondamentale d'âme de renoncement joyeux et seulement la *possibilité d'un conflit,* dû alors au péché et par suite aussi la possibilité d'une économie déroutante pour la raison humaine. Cette économie n'est même pas une suite *nécessaire* de cette tension métaphysique en tant qu'elle est déséquilibrée par le péché; comme telle, elle ne demande le sacrifice réel et effectif qu'en mesure du péril accidentel que pourraient soulever les valeurs humaines à la vie spirituelle à cause de nos penchants peccamineux. Cette économie, bien que supposant formellement la tension métaphysique et son déséquilibre à cause du péché est une libre option de Dieu décrétant le salut de l'homme par le moyen de l'Incarnation rédemptrice à laquelle Il associe toute l'humanité, Chef et membres. Dans cette économie, toutes les exigences ontologiques restent sauves : les valeurs humaines restent des valeurs d'harmonie pour la grâce, ontologiquement et psychologi-

quement, mais ces valeurs sont assumées dans une perspective supérieure qui ne détruit pas leur caractère d'harmonie, mais leur adjoint une nouvelle fonction. Eschatologiquement, lorsque non pas seulement en principe mais aussi de fait, « l'économie » prendra fin, leur caractère d'harmonie se fera valoir pleinement. C'est seulement dans cette perspective que nous sommes à même de donner à l'affirmation de saint Paul son plein sens : « qui utantur hoc mundo, tanquam non utantur (27) » de sorte que tout ce que nous venons de dire se résume dans ces mots si simples et si profonds de la tradition chrétienne : *aimer Dieu par-dessus toute chose!*

fr. H.-M. SCHILLEBEECKX, O.P.

(27) 1 *Cor.*, 7, 31.

Jouir du monde ?

Une religieuse cloîtrée nous adresse, à propos de nos conclusions à l'enquête sur la Sainteté et le monde d'aujourd'hui, *quelques réflexions que nous sommes heureux de publier. Comme on le verra, elles se rencontrent tout à fait avec notre pensée et la doctrine qui vient d'être exposée.*

Je lis, dans la *Vie Spirituelle* de Février, les déclarations suivantes : « Allier la plus haute vie spirituelle à toutes les *jouissances humaines*, le péché seul excepté, tel semble être l'idéal » (p. 238. Un aumônier.). « La science, les arts, la nature, l'amitié, l'amour, le saint moderne devrait savoir apprécier tous ces dons du Seigneur, leur donner leur valeur de *moyens* pour aller à lui » (p. 234. Une dirigeante J.I.C.F.). « Pourquoi ne pas *jouir* de tout ce que Dieu met à notre disposition ? » (p. 233. Un aumônier d'A.C.).

Voici, un peu à bâtons rompus et sans ordre, ce à quoi je pense en lisant des réflexions de ce genre.

Il me semble qu'être « saint », c'est être tout donné à Dieu, tout livré à son Amour, tout pris par le divin, de telle façon qu'on ne puisse plus rien faire pour soi, pour son propre plaisir, pour sa jouissance.

Plus nous sommes pris par le bon Dieu, plus aussi nous nous sentons seuls et exilés de notre véritable patrie. Nous sommes des séparés. Notre âme n'a soif que de divin, et *rien* d'autre ne peut la contenter. Les « jouissances humaines » ne peuvent plus être « jouissances »; nous

ommes, toujours davantage, tout entiers tournés vers le
ivin, et il n'y a que lui qui puisse nous satisfaire, nous
oucher profondément. Nous ne sommes plus influençables
ue par lui. Nous sommes alors complètement sous la
notion du Saint-Esprit; lui seul peut alors nous faire
gir et « jouir ». « Science, art, nature, amitié, etc. », ne
ous laissent pas insensibles certes, — il me semble qu'il
'y a personne de plus sensible qu'un « saint ». L'amour
ffine la sensibilité, rend plus délicat, plus ouvert, plus
mpressionnable, immensément aimant et compatissant —,
nais notre trésor est ailleurs. Nous avons soif de solitude,
le prière, de silence, d'amour. Nous avons soif de ces
ontacts tout intimes, tout intérieurs, tout divins, de ces
noments privilégiés où l'on ne fait rien d'autre que de se
aisser prendre et envahir par celui qui est l'Amour. C'est
le ces choses-là que nous avons soif lorsque, péniblement,
ous nous acheminons vers la bienheureuse « sainteté »,
arce que ces choses-là sont sources de vie. C'est l'œuvre
nême de l'Amour. Ce sont des choses toutes divines que
'on ne peut même pas comparer aux choses créées. C'est
ur le plan de l'éternel, et nous sommes faits pour l'éter-
ité.

Nous prenons le reste, le créé... quand Dieu nous l'envoie,
ans la mesure où il le veut pour nous, — et pour l'apos-
olat il veut quelquefois beaucoup —, mais ce n'est pas
our en jouir; notre cœur n'est pas en ces choses. Toute
otre vie est ailleurs. Il me semble que la sainteté exclut
omplètement les « jouissances humaines » en tant que
lles. On ne recherche rien pour soi-même, mais seulement
e qui peut faire plaisir à celui qui a *tout* pris en nous.

Il me semble que « tout ce que Dieu met à notre dispo-
tion » ne nous est pas donné pour que l'homme en
jouisse » au maximum (1). L'homme est fait pour l'éter-

(1) Sans le savoir peut-être, l'auteur de ces lignes retrouve la
stinction fondamentale et classique de saint Augustin entre les biens
nt on doit se servir (*uti*), et ceux dont on peut jouir (*frui*). Il
st peut-être pas inutile de citer ici quelques lignes du *De Doctrina*
ristiana : « Les choses dont il faut jouir nous rendent bienheu-
ux... Jouir est s'attacher par amour à une chose pour elle-même.
servir, c'est utiliser certains biens pour obtenir ce que l'on aime...
nous étions des exilés, incapables de vivre heureux ailleurs que
ns leur patrie, et que malheureux dans cet exil et désireux d'en
ir avec cette misère nous voulions rentrer dans notre patrie, il
us faudrait utiliser des voitures ou des vaisseaux pour pouvoir
iver dans cette patrie dont nous voulons jouir. Si les agréments

nel, pour se laisser envahir par Dieu et tout transformer en lui. Le saint, l'homme tout rempli de Dieu, va au créé d'une façon toute divine; le créé n'a plus d'influence sur lui, il est libre de tout le créé. Il est l'homme de Dieu, l'instrument de Dieu. Il ne fait plus rien de lui-même mais c'est Dieu seul qui fait, en lui et par lui, tout ce qu'il veut.

*
**

Il me semble que, hiérarchiquement du moins, on peut considérer trois stades (même s'ils ne se retrouvent pas chronologiquement dans toute vie spirituelle) :

1. *Création = moyen.*

En regardant une goutte de rosée toute scintillante au soleil, ou *la main de Dieu* de Rodin, en étudiant une théorie de la matière et des atomes, en lisant des livres comme *L'Annonce faite à Marie* ou *Fontaine* de Morgan en me donnant à fond dans les groupes de jeunes, j'ai senti des choses grandes et exaltantes, qui me dépassaient immensément, des choses qui me portaient, m'épanouissaient, me faisaient penser à Dieu et me réjouir en lui et dans la très sainte Vierge.

2. *Séparation* (plus ou moins effective).

Mais de plus en plus aussi, j'ai senti que ces choses ne me suffisaient plus; j'avais soif de quelque chose de plus grand, de plus beau, de plus « tout »; j'avais soif d'infini. Ces moyens me faisaient perdre du temps. Je voulais Dieu seul, je voulais l'Amour, je voulais celui qui est Amour et qu'on ne peut toucher directement que par l'amour, l'amour divin que lui-même met en nous. Ces choses belles et exaltantes m'élèvent, mais Dieu lui-même m'élève encore bien plus fort et bien plus vite. Dans

---

du voyage et les véhicules eux-mêmes nous charmaient au point nous faire *jouir* de ces choses dont nous devrions nous *servir*, no ne voudrions pas arriver si vite au terme de la route, et enchaîn à cette douceur perverse nous deviendrions étrangers à cette pat dont la douceur nous rendrait bienheureux. Ainsi en cette route notre vie mortelle, si nous voulons revenir à la patrie où no pouvons être heureux, il nous faut nous *servir* de ce monde, non *jouir*... Car les réalités dont il faut jouir, c'est le Père, le Fils et Saint-Esprit, l'unique trinité... » (*De doct. christ.*, I, 3-5). (*N.D.R.*)

esure où il prend *tout*, je dois renoncer à tout ce qui 'est pas lui *seul*. Il est mon seul et unique amour... Il n'y pas de sainteté sans ce renoncement foncier, cette sépa-ation intérieure totale d'avec tout ce qui n'est pas l'*unique* bjet de mon amour.

Cette doctrine a l'air austère, mais elle ne l'est pas du ut; elle est toute simple, toute large, toute unifiante. lle est toute directe et magnanime. On va droit à l'essen-el, à l'unique chose qui demeure pour l'éternité, et pour la-uelle nous sommes faits. Elle est toute simple et toute *umble* aussi : on s'appuie totalement et uniquement sur lui qui est en même temps la Voie et la Vie. Elle est ute simple. Cela serait un peu terrible s'il nous fallait cumuler « sacrifices » et renoncements; au début, je croyais... Mais le détachement n'est pas œuvre humaine. l'école de la sainte Vierge, on apprend, tout suavement, tte voie toute royale de l'oraison. Cette voie toute simple toute humble qui consiste à aimer et à se laisser aimer, se plonger de plus en plus souvent et de plus en plus ngtemps dans ces bains de silence d'amour où l'on ne it rien d'autre et qui imbibent peu à peu toute la vie, ns que l'on fasse rien d'autre que de revenir toujours replonger dans cet amour et ce silence. Ces contacts vins finissent par transformer celui qui s'y livre et qui, entôt, ne pourra plus rien *goûter* d'autre.

3. *Retrouver la création* (si c'est le bon plaisir divin), *is comme instrument de Dieu.*

... et c'est alors que l'on peut retourner à la création, user des choses de ce monde comme n'en usant pas. Il me semble qu'il faut être déjà très « saint » pour faire uvre divine en utilisant le créé. On est alors uniquement strument de Dieu, *sa* chose, qu'il peut utiliser pour ce 'il veut, de la manière qu'il veut, dans la nuance de son n plaisir. Un pur instrument qui n'a pas d'autre per-nnalité que d'être bien « à la main » de son divin aître, et que celui-ci puisse employer à tous ces usages ystérieux et divins qui le dépassent tout à fait et que le uvre instrument est tout à fait incapable de comprendre serait vraiment catastrophique si lui, qui ne peut faire e de l'humain, voulait influencer cette œuvre toute ine pour laquelle on l'emploie).

Nous sommes loin ici de la création utilisée comm moyen d'aller à Dieu. Tout est magnifiquement unifié dans une pureté et un détachement tels que l'on fai *toujours* œuvre divine. Le créé ne retire plus rien à l vie contemplative du saint. Il le fait seulement entrer u peu dans les mystères de l'Incarnation... (2).

(2) Puisqu'on parle volontiers d'incarnation et qu'on aime à cit saint Paul, il ne faudrait pas oublier en effet qu'au dire de l'Apôtr l'Incarnation a été pour le Verbe un terrible et insondable « dépou lement », et qu'elle s'est achevée en une obéissance qui a été « jusqu la mort, et la mort de la croix » (*Ph.*, 2, 7-8). (*N. D. R. L.*).

Les chemins de Dieu

Plus ou moins confusément, tout homme sent que son véritable centre est situé au-delà du visible et du matériel. Parfois, cet instinct reste anonyme. Parfois, souvent, il est précis. L'homme sait qu'il est fait pour Dieu. Dieu, il le recherche du côté de l'esprit, par l'activité de l'âme.

Mais comment y parvenir ? Quelle route suivre ? Comment atteindre l'union à Dieu ?

1. Les fausses routes.

Si nous étions des êtres simples, le problème de l'union à Dieu serait facile — la bonne volonté, la générosité de l'amour suffiraient. Les choses sont, hélas, beaucoup moins sommaires. Elles le sont du fait de notre nature, d'abord. L'âme, en nous, n'est point seule — esprit et corps sont emmêlés — et notre psychologie d'hommes s'accommode mal de ce qui n'est que spirituel. Faute de guide, très tôt nous perdons pied. La géographie, le relief, les parties du monde invisible nous sont inconnus. Tout cela nous apparaît noyé dans un flou que nos efforts ne dissipent qu'à grand'peine. Il nous est difficile, pour ne point dire impossible, de nous rendre compte des profondeurs de l'immatériel, des frontières du créé et de l'incréé, du naturel et du surnaturel. Comment, dans cette immensité, reconnaître le chemin de Dieu?

Sans doute, retrouver Dieu est moins affaire de lucidité que d'amour. En pareil domaine, la bonne volonté rend plus de services que le savoir. C'est vrai. Mais là encore, les choses sont moins simples qu'on ne le voudrait. Car notre cœur est complexe — et un danger redoutable le guette : *l'équivoque,* qui naît de l'emmêlement, de la con-

fusion des désirs. Et c'est ici qu'il nous faut à tout pr
signaler les erreurs d'aiguillage qui peuvent égarer, pl
ou moins consciemment, les bonnes volontés.

On est obligé de le constater, beaucoup d'échecs vienne
de ce que la recherche de Dieu est souvent gâchée par d
sentiments incompatibles avec ses exigences. Le moi h
main, avec ses faiblesses et ses défauts, vient se gliss
entre la volonté et Dieu. Alors, au lieu d'aboutir, la reche
che s'égare. Le chemin était mauvais.

Un de ces chemins est celui de *la curiosité*. L'invisib
tente l'homme, bien plus, en réalité, que le visible. Il e
en tout être une religiosité latente, un certain sens
mystère. Mais autre chose est de se lancer dans l'invisib
pour se donner à Dieu, autre chose de s'y lancer comm
en une sorte d'aventure inédite, pour explorer ce mon
secret, objet à la fois de curiosité et de terreur. Combi
en est-il qui ne voient dans la mystique qu'une sorte
méthode d'investigation de l'invisible, qu'il s'agisse de
magie ou des procédés spirituels de l'Hindouisme et
Bouddhisme. En vérité, ce qu'ils cherchent ce n'est p
quelqu'un à qui se donner, c'est une moisson de renseign
ments, une série d'expériences. Ceux-là ne trouveront pa
car Dieu ne se donne pas à qui veut l'utiliser. Il répon
au don de soi, non à des interrogations.

La vie spirituelle n'est pas affaire de curiosité, mên
intellectuelle. Ce n'est pas pour savoir du nouveau,
l'inédit qu'on s'y adonne. Saint Jean de la Croix a, l
dessus, dit des choses définitives :

> La cause principale pour laquelle, sous la loi de l'Ecr
> ture, étaient licites les questions adressées à Dieu, et
> convenait aux prophètes et aux prêtres de chercher d
> visions et des révélations de Dieu, c'est qu'alors la f
> n'était pas complètement fondée, ni la loi évangéliq
> établie. Et ainsi il était besoin que Dieu fût interrog
> et qu'Il parlât, soit par paroles, soit par visions et rév
> lations, soit par figures et similitudes, soit par d'autr
> moyens d'expression. Mais maintenant que la foi e
> fondée dans le Christ et que la loi évangélique est ma
> festée en cette ère de grâce, il n'y a plus lieu de consu
> ter Dieu de cette manière, ni pour lui de parler et r
> pondre comme alors. Car, en nous donnant, ainsi qu'il
> fait, son Fils, qui est sa parole unique et sans aucu
> autre après elle, il nous a tout dit ensemble et en u
> fois dans cette parole, et il n'a rien à ajouter. C'est

sens du texte de saint Paul aux Hébreux, quand il les engage à renoncer à ces premières manières de traiter avec Dieu qui convenaient sous la loi de Moïse, et les exhorte à fixer uniquement les yeux sur le Christ, leur disant : ce qu'autrefois Dieu a dit en diverses manières à nos pères, par les prophètes, en ces derniers temps, il nous l'a dit par son Fils, tout en une fois. Et ainsi l'apôtre nous fait comprendre que Dieu reste désormais comme muet et n'a pas à parler davantage, puisque, ce qu'il disait jadis aux prophètes par fragments, il l'a dit maintenant en totalité, en nous donnant le Tout, qui est son Fils. Il s'ensuit que maintenant chercher à interroger Dieu, ou vouloir quelque vision et révélation, ce n'est pas seulement faire une sottise, c'est offenser Dieu, en n'ayant pas les yeux totalement fixés sur le Christ, sans chercher autre chose ni nouveauté.

Dieu pourrait répondre : si je t'ai déjà dit toutes choses en ma parole, qui est mon Fils, je n'ai pas d'autre parole qui te puisse à présent rien répondre ou rien révéler de plus que cela. Fixe les yeux sur lui seul, car en lui je t'ai tout dit, tout révélé, et tu trouveras en lui plus encore que tu désires et demandes. Tu souhaites des locutions et des révélations, des fragments; mais si tu fixes les yeux en lui, tu trouveras le tout, car il est toute ma parole et ma réponse, il est toute ma vision et toute ma révélation; tout vous a déjà été dit, répondu, manifesté et révélé, quand je vous l'ai donné pour frère, maître et compagnon, rançon et récompense.

Depuis le jour où je descendis sur lui, avec mon Esprit, au mont Thabor, en disant : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis ma complaisance : écoutez-le », j'ai laissé de côté toutes ces anciennes sortes d'enseignements et de réponses, et à lui tout donné : écoutez-le; parce que je n'ai pas davantage de foi à révéler, ni plus de choses à manifester. Si j'ai parlé auparavant, c'était pour promettre le Christ; et si l'on m'interrogeait, c'étaient là des questions qui allaient toutes à la demande et à l'espérance du Christ, en qui tout bien était à trouver, comme le déclare maintenant la doctrine des Evangélistes et des Apôtres. Mais maintenant, si quelqu'un m'interroge comme autrefois, et demande que je lui parle ou lui révèle quelque chose, c'est en quelque sorte me demander de nouveau le Christ, me demander d'ajouter à la foi et c'est manquer à cette foi qui a été déjà donnée dans le Christ. Et c'est là faire grande injure à mon Fils bien-aimé, parce que non seulement c'est manquer de foi, mais c'est comme l'obliger à s'incarner une autre fois et à passer de nouveau par la vie et par la mort. Tu ne trouveras pas ce que tu cherches en me demandant et en désirant des révélations ou des visions de ma part. Comprends-le bien, tu trouveras tout cela, et bien davantage, déjà réalisé et donné en lui... (*La Montée du Carmel*, IIc, 22.)

Ceci ne met aucunement en cause la curiosité concernant les choses de Dieu, le besoin de mieux savoir, de mieux connaître, qui naît de la révélation. C'est là une curiosité légitime parce que loin de chercher de l'inédit et du nouveau, elle ne désire qu'approfondir, mieux pénétrer le donné. Tout autre est le souci de la curiosité transposée dans l'ordre religieux et qui est à l'affût de tout ce qui peut nourrir son besoin de pittoresque. Elle gâche tous les efforts et détourne l'âme de son vrai but, la faisant s'égarer dans le désert.

Il est un autre danger qui menace la réussite dans la recherche de Dieu. Il s'apparente aux déviations de la curiosité, tout en prenant une autre forme : celle du *rêve*. Le rêve est l'état d'évasion intérieure, dissocié du réel. L'imagination le secrète inépuisablement. Elle est la grande magicienne, créatrice tout entière dévouée à l'amour-propre. Elle est toujours prête à forger un monde merveilleux, des situations de compensation où notre besoin de triompher, bafoué par la vie, reprend ses droits. Or, en matière religieuse, le moi humain ne se laisse pas aisément discipliner. En même temps que la volonté qui veut aimer et servir Dieu, il réclame ses droits, et si l'on n'y prend garde, il suscite une vie seconde dont le charme console des difficultés et des peines, et, peu à peu, vient prendre la première place. Alors, se crée un personnage factice qui donne le change et fait oublier l'état réel. L'illusion est d'autant plus difficile à dissiper qu'elle correspond trop bien au secret désir du cœur. Le rêve esclave docile de l'ambition et de l'amour-propre, finit si l'on n'y remédie énergiquement, par devenir le maître la drogue indispensable, mais combien redoutable, du moi.

Alors, c'en est fini de la vie positive. La vie de l'âme sa vitalité, ses forces s'écoulent par cette invisible blessure. On n'a plus affaire qu'à un être « absent ». Heureux quand son équilibre intérieur ne se rompt point, quand la trame psychique ne se déchire pas, laissant un être dissocié, scindé — un malade incapable de reprendre contact avec la réalité.

Ici, la vie spirituelle a bifurqué sur l'irréel, le goût du rêve ayant perverti l'effort de l'âme. Mais le rêve n'aura

amais opéré son œuvre néfaste si l'amour-propre ne l'avait xcité. Les chemins du rêve ne vont nulle part, ils ne eposent point sur l'être.

Toujours dans l'ordre de la connaissance, nous trouons une autre cause d'équivoque dans l'illusion que prore la connaissance. Certes, la connaissance est un gain. lle enrichit. Mais qui s'arrête là, et se complaît dans son avoir, commet une erreur énorme. Car la *science* n'est ue la vie. Elle n'engage point l'âme. Elle se passe sur le lan de l'esprit, elle ne modifie point la personne. Celle-ci 'est modelable que par l'amour. Avec la volonté seule, e sujet se donne ou se refuse, prend position. L'intellience ne fait que regarder les choses, et Dieu, objectivement, comme distincts, comme étant en dehors du moi. a volonté se fixe sur elles ou les repousse. Elle ne conaît point l'indifférence.

C'est pourquoi, connaître les choses de Dieu, les trésors e l'Ecriture, de la foi, de la théologie, être très versé ans la science des mystiques, peut meubler l'esprit, mais e doit point donner le change. Tout reste encore à faire. 'engager soi-même. Aimer. Le chemin du savoir est extéieur. Y rester est demeurer distant de l'union à Dieu e la distance qui sépare les idées du réel.

L'amour est donc requis. Mais ce ne saurait être qu'un mour de l'âme. Donc spirituel — car Dieu ne fait point artie des biens sensibles. Encore ne s'agit-il pas d'un mour de la volonté nue, mais de l'amour de charité, à ui il appartient en propre de rapprocher dans l'amitié le oi humain du moi divin. Tout cela est clair, en prinipe.

Or, en fait, il se trouve que l'affectivité du cœur huain est la somme vivante des instincts profonds de la ensibilité, des passions et des élans de la volonté. Les ctes spirituels sont orchestrés, accompagnés en nous, par ne foule de mobiles qu'il est infiniment difficile de déêler.

A vrai dire, lorsque la volonté aime au rebours des endances de la sensibilité, le discernement est facile. Le onflit des désirs de l'âme et de ceux de l'instinct exclut 'équivoque. La difficulté commence quand il y a converence des deux tendances, quand, dans l'amour spirituel

de l'âme, la sensibilité, consciente ou inconsciente, *trouv son compte*. Quand l'instinct trouve son intérêt dans l choix de la volonté.

C'est alors qu'apparaît le danger d'équivoque : le dange de la substitution des motifs, de l'inversion du but de l recherche. Loin de moi la pensée de douter de la sincérit de la recherche de Dieu chaque fois que la sensibilit s'accorde à l'âme! Grâce à Dieu, on trouve parfois d ces vies harmonieuses, où l'âme cherche Dieu en tout pureté d'intention et où la sensibilité n'est en rien un gêne. Je veux simplement dire ceci qu'il est, à côté de ce situations claires, des cas plus troubles où, inconsciemment l'instinct risque de prendre le pas sur la charité et d'êtr la règle de la recherche de Dieu au détriment de la charité

On tombe alors dans les cas de *religiosité sentimentale* Qui oserait dire qu'ils sont chimériques ? A quoi les recon naît-on ? A ceci : que la sensibilité domine pratiquemen le comportement du sujet. Ses variations, inévitable rythment l'attitude de l'âme. Le rythme d'euphorie ou d dépression, de tristesse et de joie qui scande la vie sensibl se répercute sur la vie spirituelle et en arrive à la condi tionner. C'est ce qui explique les « ça ne va pas », o « ça va bien » dont les directeurs ont les oreilles rebat tues.

Le mal jusqu'ici n'est pas si grave. Il vient de l'inexpé rience en matière spirituelle. Le remède consiste à dis socier l'intensité des états sensibles de la générosité de la volonté, laquelle ne dépend aucunement du plus ou du moins des facultés d'en-bas. Tous les débutants connais sent ces hauts et ces bas « extérieurs » qu'ils confondent avec les variations de l'âme. Il n'y a là aucune mauvaise volonté de leur part. L'essentiel cependant pour eux est de savoir dominer cette impression, et n'en plus tenir compte. Cela suppose qu'ils acquièrent un sens plus positif de la vie même de l'âme, qu'ils réalisent mieux l'activité théologale.

Beaucoup plus subtil est le danger de ces vies religieuses où l'amour de Dieu représente une compensation de l'affectivité refoulée ou déçue humainement. Encore une fois, je ne veux pas dire qu'il y ait là un mal à priori.

Si les êtres qui ne peuvent aimer humainement ne pouvaient aimer Dieu, ce serait épouvantable.

Mais je dis que la situation de ces êtres demeure délicate, parce que, plus que d'autres (déjà équilibrés sur le plan humain), ils courent le risque de confondre charité et sublimation de l'amour. Avoir Dieu pour ami par la charité, se complaire et se reposer en lui humainement, c'est bien. Mais il ne faut pas que, peu à peu, l'amour humain substitue ses exigences, ses orages, au style propre de la charité. Cela ne sera pas aussi longtemps que l'amour sera désintéressé, que la charité gardera au cœur sa rectitude, son élan direct. Cela suppose une surveillance très stricte de la sensibilité. Sinon ce sont des ravages sans nom, et l'on assiste alors à ces spectacles de spiritualité dévoyée et morbide que les médecins et prêtres connaissent bien, et qui se terminent, en général, en clinique ou en asile.

Certes, il est des réussites merveilleuses. Mais il est aussi des échecs, surtout chez les êtres qui portent en eux une déception, un refoulement qui, loin d'apaiser leur faim, ne font que l'exaspérer. Alors, on les voit attendre de Dieu consolations et satisfactions que la charité pure domine, car elle aime Dieu pour lui-même, non pour ce qu'elle en peut éprouver. Et, ne les obtenant pas, on les voit déçus, accablés — quand ils n'abandonnent pas la partie —, retombant dans le désespoir.

En vérité, nous touchons là à un des types de cas les plus douloureux de la vie. Lorsque ces êtres ne font pas la mise au point, confessant leur erreur, retrouvant le vrai style des relations surnaturelles avec Dieu, selon la charité, découvrant alors que Dieu ne déçoit point qui le cherche comme il doit être cherché, qui l'aborde comme il veut l'être, lorsqu'il n'y a pas cette purification et cette conversion, leur situation est affreuse. Ce sont des vies de désespoir, car tout leur est fermé, et du côté des hommes et du côté de Dieu. Ils sont là avec leur cœur nemployé, inutile, saccagé sans espoir. Ils ont tout perdu, et les hommes et Dieu; tout manqué, et leur vie humaine et leur vie divine. Ces êtres-là, Dieu les prend en pitié. Le monde en rit parfois. Leur extérieur est ridicule. Comme si un être, intérieurement effondré, pouvait rayonner l'attirance! Mais ceux qui savent ne peuvent sans trembler

passer à côté d'eux; ils savent que plus rien ne peu atteindre ici-bas une âme qui n'a plus d'amour. Ils n peuvent que prier. La route que les malheureux ont suivie cette route de l'équivoque entre l'amour divin et l'amou humain, non résolue, non dominée par la charité, cett route est, de toutes, la plus désolée, la plus décevante elle conduit à une impasse et l'illusion ne la fleurit mêm pas.

2. Le vrai chemin.

Toute démarche spirituelle, tout effort pour aller dan l'invisible n'atteignent pas immanquablement Dieu. C'es notre misère humaine d'être à ce point démunis et mala droits dans les choses de l'âme, et, à plus forte raison, pou la vie surnaturelle. La bonne volonté n'y suffit pas. Car l bonne volonté, si elle n'est éclairée, peut être, nous l'avon vu, victime de confusions fâcheuses, cédant, inconsciem ment parfois, à des tendances et à des exigences moin hautes qui germent dans notre moi ignorant et pécheu Alors, les beaux départs de l'âme sont, tôt ou tard, dé tournés, et s'en vont aboutir bien loin de Dieu.

Il est donc indispensable de signaler les caractéristique du vrai chemin qui mène à Dieu, de la route qui, dan l'invisible, ne s'égare pas, celle de l'authenticité surnatu relle.

L'objectivité.

Tendre vers Dieu, vouloir centrer sa vie sur lui, e une chose que nous n'oserions même concevoir si Die le premier, ne nous y invitait. Nous n'allons vers lui qu parce qu'appelés par lui. Notre démarche est une répons Or, de cette vie d'intimité et d'amitié, il nous faut d'abor comprendre qu'elle est sans commune mesure avec nôtre. Si Dieu s'offre à nous, ce n'est pas pour que nou le réduisions à nos mesures, que nous l'interprétions selo nos préférences, nos goûts, nos habitudes. C'est nous q devons nous hausser jusqu'à lui, et non lui être abaiss En cela consiste d'abord l'objectivité : à saisir que la v surnaturelle est un dépassement, non un simple départeme de notre vie courante. Elle n'est pas un accroissement p

LIBRARY
SPOKANE, WASH.

ie de prolongation, d'extension sur le plan horizontal. lle est une montée, une élévation de niveau. Elle se éveloppe en hauteur, non en largeur.

Et voici qui nous amène à une conclusion importante oncernant la manière dont nous devons l'aborder : étant onné qu'elle est une vie supérieure, nous ne devons point ompter, pour la réaliser, sur ce que, en langage imagé, appellerai « nos pentes intérieures », l'élan de nos tenances naturelles psychiques, natives ou acquises. Pour ejoindre Dieu il ne suffit pas de nous laisser aller à nos clinations spontanées, fussent-elles spirituelles. Car, de ar elles-mêmes, nos inclinations vont à leur objet connaurel, qui leur est proportionné, auquel elles sont adapes de naissance : cet objet est créé comme elles, donc ni, donc sans commune mesure avec Dieu en personne. uivre nos pentes, tout simplement, ne nous conduira pas rs Dieu, mais nous laissera infiniment au-dessous, dans ie parallèle immensément distante.

Et encore est-ce là l'hypothèse la plus favorable. ar, en fait, ce n'est pas de parallèle qu'il conviendrait parler ici, mais de détournement pur et simple. En et, nos tendances psychiques, les goûts de nos diverses cultés, depuis le péché originel, sont loins d'être sains. ns doute leur potentiel vital est le même, leur capacité ysique n'étant point altérée. Mais le péché qui est mour désordonné de la créature, l'attachement exagéré, ontrôlé, de leur bien propre, un abus de jouissance, sse nos facultés terriblement marquées par leur expénce, difficiles à manier, irritables et susceptibles à gard d'un usage nouveau qui les priverait de leurs joies nilières. Les réalités divines qui devraient les enchanter, elles sont plus riches, plus désirables par conséquent e celles qu'elles ont jusqu'ici connues, ne leur disent grand'chose. Nous ne pouvons donc compter ni sur r élan, ni sur leur spontanéité, pour rejoindre Dieu.

Tels nous sommes. Telle est la situation psychologique nous nous trouvons au départ, en abordant la vie surturelle. Nous ne pouvons miser avec certitude sur la titude intérieure des désirs concrets de nos facultés. r ils procèdent des instincts qui, de fait, modifient la dance vitale de celles-ci. En les suivant, nous nous

exposons à des surprises. Ne l'oublions pas : nous somm
des êtres blessés par le péché. Oublions encore moins q
ce mot de « blessure » qui, dans le langage de l'Eg
traduit une misère, répond dans le langage psychologiq
sur le plan des faits, un état que nous préférons! N
sommes blessés, mais loin de désigner une souffrance, c
veut dire que nous aimons trop une réalité qui ne mé
pas de l'être. Par conséquent, ce que la raison app
blessure, l'instinct l'appelle « préférence ». Ce n'est d
pas sur lui qu'il nous faut miser pour nous aider à vi
une vie qui exige de les sacrifier à un amour plus haut

Pour avoir ignoré ces vérités élémentaires, beauc
ont sombré. Pour avoir négligé cette opposition late
entre notre goût, notre désir de profiter de ce qui est à
portée de nos prises et les tendances surnaturelles,
ont négligé de surveiller leur moi inférieur, de le contrô
et, peu à peu, ses désirs ont pris le dessus, et ont fini
détourner l'âme de Dieu. C'est là, malheureusement, ch
facile. Car si, métaphysiquement, notre structure est t
qu'elle tend naturellement vers Dieu, psychologiquen
il est loin d'en être ainsi : Dieu est loin de nous
familier, notre spontanéité ne va pas à lui toute seul

La décision.

Toutes ces raisons font que, loin d'apparaître cor
un exutoire facile, une évasion, la vie surnaturelle req
toute la vigueur de l'âme, toute l'énergie de la vol
Nous sommes ici aux antipodes de cette conceptior
la vie spirituelle qu'ont beaucoup de gens. Ils s'imagi
que ça doive aller tout seul. Au fond, ils cherchent en
une source de consolations, un dédommagement aux
ceptions de la vie présente. D'où leur étonnement
qu'ils découvrent que les résultats se font attendre,
leur prière cesse d'être aisée, que leurs quelques ef
n'obtiennent pas la facilité qu'ils escomptaient.

Ils oublient qu'il s'agit de rejoindre Dieu, d'ouvr
vie à la présence divine, de la mettre tout entièr
niveau de ce que Dieu demande. Cela ne se fait pas
seul. Les idées n'y suffisent pas, non plus que les s
ments plus ou moins religieux. Pareille transform
suppose des bouleversements psychologiques, des co

ements héroïques aux exigences des dons surnaturels qui iennent corriger et exhausser notre vitalité pour la rendre apable de Dieu.

On n'entreprend point semblable besogne avec des sen-ments, mais à coup de décisions volontaires. Décision our dépasser le plan humain, spontané, les habitudes ourantes; pour choisir Dieu comme centre de sa vie. écision pour tenir à leur place les tendances qui ne sont is selon la vie nouvelle, pour les empêcher de se déve-pper, ou, à tout le moins, de paralyser l'activité spiri-elle. Décision pour s'adapter à ce que Dieu demande, ire sienne la vie théologale dont il nous a enrichis.

En vérité, semblable programme exige des actes autre-nt graves, une force d'âme sans commune mesure ec les mesures de discipline que requiert, que l'on enne à l'égard de soi-même, le choix d'une carrière intel-ctuelle ou artistique. Qu'est, en effet, la maîtrise de soi cessitée par l'ascèse intellectuelle ou la culture d'un lent, à côté de celle qu'exige le don de tout soi-même Dieu, l'adoption d'une règle de vie absolument dispro-rtionnée avec nos habitudes courantes ?

Ceux qui voient dans la vie intérieure, dans la vie sur-turelle, une transposition facile de la vie courante, une blimation de la sensibilité, ceux-là n'ont rien compris e que représentait le fait de vivre uni à Dieu que l'on ne it pas, qui n'est rien pour les sens, et que l'on ne ut aimer comme il faut qu'en dépassant toutes les formes tendresses, toutes les manières d'aimer connues du ur de l'homme. Ceci ne ressemble en rien à ce que uvent laisser croire les langoureux cantiques que sur des s de mauvaises romances roucoule la gent pieuse. Pour ger de la vie spirituelle et de nos rapports selon Dieu, n'est point auprès des bonnes âmes qu'il faut se ren-gner, mais auprès des mystiques, qui ont authentique-nt vécu cette vie. Tous, depuis les premiers Pères qu'à sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, affirment una-nement que la vie surnaturelle ne supporte qu'une seule erprétation : celle qui met en avant la virilité.

La confiance.

La vérité est dure. Elle n'engendre le découragement

que lorsqu'on ne la saisit que partiellement. Situer ex
tement le problème, montrer ce qu'est la vie de l'âme
s'engage sur le chemin de Dieu, si l'on s'en tenait là,
querait d'écraser la bonne volonté. La première réacti
de celle-ci est de s'effrayer, la perspective de telles lut
l'épouvante. Et, en effet, à ne compter que sur ses seu
forces, il faudrait être fou pour s'engager en un pa
chemin. Il ne s'agit pas ici d'un idéal de raison, de bâ
sa vie selon des principes, à la manière stoïcienne.
s'agit d'infiniment plus que d'avoir affaire avec soi-mêm
Il s'agit d'avoir affaire à Dieu et de vivre sa vie, d'imp
gner notre vie de la sienne. Transformation immense q
l'on ne peut espérer accomplir à la force des poigne
avec ses seules ressources. Comment, en effet, concev
qu'un être humain, déjà incapable de vivre par lui-mêm
raisonnablement, sans pécher, puisse prétendre vivre
idéal encore plus haut, plus exigeant mille fois que ce
qui répond à sa nature ?

Heureusement qu'il y a autre chose. Et c'est ici q
nous allons voir le sens profond de la vertu d'espéran
Cette vertu nous fait compter non sur nos forces mais s
Dieu. Car Dieu ne fait pas que nous inviter à vivre sel
lui, il nous aide, il vient à notre secours. Infiniment b
et sage, il nous a donné les moyens de réaliser la vocati
à laquelle il nous appelle. Sans doute, notre nature, dep
la faute originelle, n'est plus saine, mais elle a reçu
grâce qui la divinise dans sa vitalité profonde, les vert
surnaturelles théologales qui élèvent nos facultés et le
donnent la vigueur nécessaire pour rejoindre Dieu et
fixer sur lui, les vertus surnaturelles morales qui nous p
mettent de donner à notre activité un style conforme a
exigences de la présence de Dieu en nous. Ainsi, à côté
tout ce qui, en nous, n'est point tourné vers Dieu et
résiste, il y a un organisme divin qui est nôtre, tout auta
que les tendances du moi inférieur. Cet organisme no
compose un moi surnaturel sur lequel nous pouvo
compter.

Or, non seulement Dieu nous arme intérieurement, s
tiquement, si j'ose dire, mais il veille à chaque insta
sur nous, au cours de nos actions. Dans ce débat où no
sommes engagés et où nous jouons, à chaque instant, no

ur soumis à l'attirance des joies immédiates, Dieu
ïend sa cause. Il le fait par sa grâce actuelle. Dans notre
)rit, dans notre cœur, il multiplie les lumières, les sol-
itations. En même temps que les créatures, quoique
us une autre forme, plus secrète mais non moins réelle,
eu nous tente, nous invite. La partie est égale. C'est
us qui décidons. Car c'est nous qui choisissons, en par-
te liberté. Nous gardons l'initiative. Nous sommes armés
ur l'un et l'autre choix. Nous n'avons qu'à nous en
endre à nous-mêmes si nous délaissons Dieu. Nous avons
it reçu pour être triomphants.

Et voici que nous pouvons maintenant préciser où gît
difficulté exacte de la vie spirituelle. Elle réside, non
ns la disproportion entre cette vie et notre vie naturelle,
n dans les obstacles que nous pouvons rencontrer en
us, non dans l'inconnu de Dieu : Dieu a tout fait pour
nédier à tout cela (sans doute n'a-t-il pas supprimé les
casions de lutte, mais il nous a donné de quoi en venir
)out). La difficulté principale réside dans notre volonté.
ans la flexibilité de notre vouloir qui décide de tout.
)ulons-nous ou ne voulons-nous pas ? Voulons-nous être
néreux ou tièdes ? Voilà où se trouve le véritable pro-
ème.

La réceptivité.

Le tout est donc de nous prémunir contre les aber-
tions du vouloir, d'assurer, autant que faire se peut, le
ractère droit de ses décisions. Comment nous défendre
nous-mêmes ? De cette partie de nous-mêmes qui, volon-
rs, se passerait de Dieu ?

Etant donné que le vouloir n'est que le serviteur de
-même, c'est en rectifiant celui-ci que l'on peut atteindre
ui-là. Or, l'amour de soi, s'il est en son fond légitime,
it être perverti. Et il l'est par l'orgueil. L'orgueil ferme
être sur lui-même. Il le fait se replier sur sa propre
:ellence érigée en idole : il est l'égoïsme sous sa forme
)lus exaspérée. C'est l'orgueil qui rend la volonté imper-
able à la générosité divine. Il est le refus de tout ce
vient de plus haut. Il veut vivre de lui-même, dans une
itude farouche. Les avances, l'aide de Dieu sont pour

lui lettre morte. Un tel être est fermé à la vie divine. I est à la merci de lui-même.

Au contraire de l'orgueil, il y a l'humilité qui fait qu l'être se reconnaît limité et fragile, qui le fait se voir e vérité : c'est-à-dire non premier, mais conditionné pa Dieu, essentiellement mendiant. L'être humble est tou accueil pour les dons de Dieu. Il les appelle. Il les reçoi avec ferveur. cet être-là, du même coup, est immunis contre lui-même. Il introduit dans la place « le fort armé » Il n'est plus seul. Il compte sur Dieu. Et Dieu ne manqu jamais à qui l'invoque. L'humilité est donc la source pro pre de la réceptivité. En elle réside le salut. Voilà pourquo de tout temps, les maîtres de la vie spirituelle ont fait l'humilité une place prépondérante. Il savaient qu'elle cré dans l'âme cette défiance à l'égard d'elle-même (de se ressources de mal), qui la fait se jeter en Dieu. Une âm humble n'est plus seule. Elle est ouverte à Dieu, à Die qui donne et fortifie, mais qui n'attend pour le faire qu notre consentement et notre appel.

3. L'engagement dans la voie.

De même que le seul examen de la carte, indispensab cependant, ne saurait remplacer le voyage, de même l'étu des conditions à observer ne saurait suppléer à l'action.

Celle-ci est éminemment affaire personnelle. A chaq âme Dieu pose une question, une question toute partic lière, réservée, unique. Chacun doit y répondre avec l grâces reçues, dans un style qui n'est qu'à lui et que Di seul connaît.

Toutefois, s'il est impossible de dire ce que doit être vie de chaque âme en particulier, sa manière de dialogu avec Dieu dans le secret du cœur, on peut dire ce qu lui faut consentir si elle veut être fidèle et vivre jusqu' bout cette aventure de l'amour de Dieu où elle s' engagée.

Cette vie est sous le signe absolu du primat de Di On ne va pas à Dieu comme à une réalité quelconq en esprit de curiosité, par distraction, par désir d'en p fiter et de l'utiliser d'une manière ou d'une autre. On

à Dieu pour lui-même. Parce qu'on a, sous la lumière de foi, reconnu qu'il est le souverain Seigneur à qui on devait se donner. Et c'est cette idée de *don* qui est bien l'élément primordial de la vie surnaturelle. On ne vit pas pour soi mais pour Dieu. Dieu est devenu, par l'amour de charité, l'Etre aimé par-dessus tout, celui à qui on conforme sa vie entière, qui est la règle de toute action.

Le don a sa face négative qui est le dépouillement de soi, ce que certains mystiques ont appelé le « vide ». Ici, il faut s'entendre. Il ne s'agit ni d'un appauvrissement de vitalité, ni d'un retour à l'immobilité, à je ne sais quel point mort. Il ne s'agit point non plus de nier les exigences de la nature, de s'amputer spirituellement. Ce n'est pas du tout cela qui est en question. Il s'agit de se détacher de la possession de soi, et de son égoïsme, de ne pas tenir compte de ses intérêts personnels, tels que le péché nous les fait étroitement interpréter. Il s'agit de substituer à soi Dieu lui-même. De ne pas freiner la fidélité à l'amour par ses propres vues, en interprétant ses exigences d'après nos peurs, nos idées, notre lâcheté, nos fatigues. Il s'agit d'aimer à fond, de vivre éperduement l'amour de Dieu. Voilà ce qu'on entend par le dépouillement. Il consiste à conditionner nos attachements naturels à l'amour de Dieu, au lieu de conditionner l'amour de Dieu à nos attachements. Il ne faut pas que Dieu soit servi en second, avec ce qui reste. Il faut qu'il soit premier servi, sans compter.

La lutte est dure, la nature ne se laisse pas aisément vaincre; non seulement elle ne se laisse pas facilement frustrer des joies du péché, mais plus profondément, il lui faut subir des purifications sévères pour s'adapter aux mœurs divines, se laisser distendre aux mesures de Dieu. Cela est l'œuvre de l'amour de charité. C'est lui qui est l'âme de tous les consentements. S'étant donné, il ne se reprend pas. « Il sait à qui il s'est confié. » Il accepte de vivre jusqu'au bout cette aventure dont l'amour infini tient la clé et où il a toutes les initiatives.

fr. Ch. D. Boulogne, O. P.

Dieu dans une vie

Toute créature n'existe et n'est elle-même que par l don de Dieu. Sa vie n'a donc de sens que par rapport Dieu. Ayant en lui son origine, c'est en lui qu'elle trou son terme. Sa loi la plus profonde et la plus exigeante fait aller de Dieu à Dieu.

Issus de Dieu, ils nous appartient — créatures intell gentes et libres — de lui faire retour par choix. Notre v n'a de sens que par rapport à Dieu.

Mais il y a plus. Créatures déchues, nous sommes, p le Christ, appelés à l'adoption de Dieu et rendus part cipants de la nature divine. C'est une raison de plus — combien éminente — pour que notre vie n'ait de se que par rapport à Dieu : c'est de lui que nous recevo non seulement cet homme que nous sommes par natur mais ce fils de Dieu que devenons par grâce.

Nous sommes dans la vérité de notre nature et de grâce dans la mesure où nous acceptons que Dieu soit la source et au terme de notre vie. Le saint est celui q se prête — passivement et activement — à cette entrée Dieu dans sa vie.

C'est ce que nous voudrions montrer en nous serva des notes intimes d'une jeune carmélite, morte prémat rément, sœur Monique de Jésus (1).

(1) Le 14 octobre 1936, se présentait au Carmel français d'Hu (Hollande) une jeune fille de vingt-huit ans, ancienne élève l'Ecole Normale. Devenue Sœur Monique de Jésus, elle tombe bien malade, fait profession par autorisation spéciale le 18 mars 1938 rend son âme à Dieu le 4 décembre de la même année.

Intelligente et cultivée, elle a rédigé ses notes intimes en empr tant le vocabulaire spécial des mystiques, notamment de Ruysbroe On fera bien d'en tenir compte pour interpréter avec exactitude extraits de son carnet intime que nous citons.

A la différence de certains spirituels, chez qui la nature divine semble oubliée (2), sœur Monique se sent, dès le commencement de sa vie religieuse, « attirée vers le repos de l'essence, plus que vers le mystère des Trois ». Non pas, certes, qu'elle néglige le mystère de la sainte Trinité; bien au contraire, elle y pénètre plus profondément, mais à raison même de son sens du mystère de la nature divine.

Le Verbe naît et l'Esprit procède de cette connaissance et de cet amour que Dieu est par nature. La vie trinitaire de Dieu est, si l'on peut dire, le parfait épanouissement de sa nature divine. Il ne pourrait en être autrement de la grâce qui ne nous fait participer à la vie trinitaire que parce qu'elle nous associe d'abord à la nature divine et à ses opérations de connaissance et d'amour.

Ne pensons pas que nous participerons profondément à la vie des trois personnes divines si la nature divine ne prend dans notre vie toute sa place et son rôle, autrement dit si nous ne vivons pas à plein notre être de créature, et notre grâce de participation à la nature divine elle-même.

Transcendance et immanence de Dieu.

Nous relevons cette pensée dans les notes de sœur Monique :

> Jésus, je voudrais vous aimer comme créature comme vous nous avez aimés comme Dieu. Etre parfaite créature.

« Etre parfaite créature », c'est essentiellement avoir un sens très vif de la transcendance de la nature divine. Elle écrit :

> On prend soin en philosophie quand on démontre l'existence de Dieu de faire remarquer que l'être, le premier moteur que la raison rencontre au bout de la chaîne des

(2) Cf. par exemple R. P. Veuthey, O. F. M. Conv. *Itinéraire à l'âme franciscaine, guide de la vie intérieure selon saint François d'Assise* (Fribourg, Suisse, 1942), pour qui la vie surnaturelle est une participation « à la filiation divine de Jésus » (p. 29, et passim), une participation « à la vie humaine et divine » de Jésus (p. 40), etc... L'auteur ne parle que de l'*homme* Jésus et des trois *Personnes* divines : la *nature* divine ne semble jouer aucun rôle dans sa conception de Dieu et de la grâce.

analogies est d'un autre ordre que la chaîne qui tient de lui être et mouvement.

Mais la jeune carmélite fait plus que philosopher, elle expérimente la transcendance de Dieu :

Depuis mon expérience du 18 au soir, personne ni rien ne peut me donner quelque chose sur Dieu qui puisse m'aider. L'idée de son infinie transcendance ne me quitte plus. Un abîme d'infinité sépare la créature de Dieu. L'expérience aurait duré une seconde de plus que mon corps, il me semble, n'aurait pas pu résister.

L'infini de Dieu m'effraie. Et pourtant c'est vers l'infini de Dieu que je dois tendre toujours, sans effort. C'est l'état habituel de mon esprit.

.....

Je m'endors et je m'éveille dans l'immensité noire de mon ciel spirituel.

Quand je me suis plainte à Jésus de la grandeur de son Père, il m'a fait comprendre qu'il était venu pour me donner ces choses et qu'il ne pouvait plus rien pour moi.

« Seigneur, de quel nom vous nommerai-je ? » écrit-elle à plusieurs reprises.

Le mystère m'enveloppe avec bienveillance. Tous nos balbutiements sont bien loin du mystère, — Seigneur, de quel nom vous nommerai-je? Vous êtes si différent de ce que je connais.

C'est lui qui est le seul. Le seul qui est. « Seigneur de quel nom vous nommerai-je. » Dieu n'a pas de nom Il ne ressemble à rien de ce que nous connaissons.

Cela se traduit dans sa vie par une soif de « dépassement » au delà de tout ce qui n'est pas Dieu :

— Toujours tendre vers l'infini de Dieu, vers l'Incompréhensibilité de Dieu, tendre c'est aimer.

— Quelle délicatesse d'âme il faut à l'épouse pour ne jamais blesser la Lumière d'amour. Veille toujours dans le dépassement d'elle-même car c'est au-dessus d'elle que se consomme l'union.

— Ma voie n'est pas la souffrance, me rappelle Jésus. Ce qu'il attend de moi aux heures plus pénibles, ce n'est pas tant une offrande, une union à sa passion, que le dépassement invariable au-dessus de tout ce qui n'est pas Lui. Que toujours la cime, le fond repose en lui sans m'occuper des anéantissements douloureux qui creusent le lit de mon repos.

Sœur Monique sait bien que la transcendance de Dieu

e se conçoit pas sans immanence. Dieu nous est en même emps infiniment loin et proche :

— Le bon Dieu se donne aux esprits comme l'air à notre respiration. C'est bien simple et je n'ai plus comme les premières semaines qui ont suivi ma profession (et surtout pendant ma retraite) l'impression d'être suspendue au ciel empyrée.

— Au centre de mon âme, dans mon essence d'emprunt et limitée, vit l'être réel, idéal et infini.

Elle parle d'expérience, là aussi, ayant « pâti » l'immaence de Dieu comme elle en avait expérimenté la transndance :

Le soir de ma profession, Dieu m'a attirée en lui, toutes les puissances de mon âme étaient en éveil, mais mon esprit seul est monté en lui. La lumière incréée qui luit au sommet de mon esprit s'est soudain amplifiée, amplifiée. Mon esprit était un avec elle et le reste de moi-même avait conscience qu'il lui avait été ravi. Avec une aisance toute divine, Dieu lui avait fait faire « le pas » et ce que je compris alors c'est qu'il avait accepté l'offrande de mon néant absolu et que je devenais l'épouse de sa divinité. En même temps, comme l'ombre s'étend quand le soleil décline, je sentais la mort m'envahir peu à peu — désassemblée et près de m'évanouir sans aucune souffrance —. J'eus alors de la mort une peur telle que je m'écriais au-dedans — non, Seigneur, pas maintenant, pas déjà — et me redressant pour réagir je me secouais de toute la force de l'instinct. C'est alors que mon corps fut secoué d'un tremblement qui dura du *Te Deum* jusqu'à la fin de l'examen.

C'est à ce passage d'un autre ordre que Dieu veut m'habituer et pour cela il me tient comme une petite balle qui, sans quitter sa main, rebondit d'un absolu à l'autre.

Quand je criais si fort vers lui, je savais bien qu'il m'entendait et qu'il me répondrait, mais maintenant l'excès de son amour m'écrase et sa proximité m'est une souffrance aussi insupportable que le serait son absence, mais une souffrance aimée. C'est le martyre de l'amour. Lui a souffert le martyre pour nous donner l'amour, nous nous le souffrons pour le recevoir. L'excès d'amour qui l'a crucifié, nous crucifie. Ce qui manque à sa Passion, c'est l'œuvre crucifiante du même amour dans son corps mystique.

L'amour incréé m'écrase et me brûle.

Possédée sans limite par une fécondité sans fin.

Etre parfaite créature.

Celui à qui Dieu apparaît ainsi aussi transcendant qu'im manent entre dans le mystère de la création et de so être :

> Le Seigneur me fait vivre dans ma vérité totale de créa ture rachetée et déchue. Ces pensées de saint Augusti me sont très familières.

Si la création est « divine », en ce sens qu'elle n' rien qui ne vienne de Dieu, elle ne se distingue pas moin de lui infiniment et c'est merveille de voir comment sœu Monique sait éviter la tentation du panthéisme. Fidèl disciple du Tout et du rien de saint Jean de la Croix, ell trouve cette très profonde formule :

> La gratuité (la « grâce »), c'est le rapport du tout a rien — la réceptivité, le rapport du rien au tout.
> Je voudrais être uñ chef-d'œuvre de misère transformé

Nous sommes le lieu de rencontre du Tout et du rien de ces deux infinis, l'un de richesse, l'autre de pauvreté :

> Néant qui possède sans jamais posséder, néant qui es Tout sans cesser d'être néant distinct du Tout. C'est qui fait l'intensité de l'étreinte et de la jouissance. Etr la rencontre des deux infinis, c'est être le royaume absol de la vérité, de l'amour et de la jouissance. C'est êtr dieu par participation, par grâce (je vous l'ai dit vou êtes des dieux).

« Abyssus abyssum invocat »; le rien appelle le Tou Sœur Monique s'enfoncera dans son néant de créature s'y perdra de toute la force de sa soif du Tout.

> Le néant c'est ce qui reste de la créature réduite la vérité, mieux : c'est l'absolue vérité de la créature. l néant ne dit qu'une parole qui est un appel ininterromp et qui est lui tout entier puisque de lui-même il ne pe rien faire. Il est tout entier appel — c'est son verb tout entier désir — c'est son amour. Parfaite image créé image antithétique de celui qui est et qui l'a fait. Mystè sublime des deux absolus. Quel amour foudroyant no attend.
>
> Le rien peut s'attendre à toutes les merveilles, mais ne cessera pas pour autant d'être celui qui n'est pas. peut avoir, il n'est pas ce qu'il a.
>
> Le néant, image négative de celui qui l'a fait, atter tout de l'exemplaire incréé. Plus il est néant, plus il se dieu. L'union c'est l'étreinte des deux absolus...

Très justement, elle voit qu'à son néant de créature ajoute — si l'on peut dire — ce qu'elle appelle son « néant d'établissement », c'est-à-dire celui que creuse la lette du péché.

Descendre jusqu'à son néant de nature, cela ne suffit pas; il faut descendre dans son néant « d'établissement », celui qui est l'œuvre de notre libre arbitre lorsqu'il s'est détourné gravement de son bien. Le néant de nature est un rien immortel créé à l'image de Dieu : y plonger le regard c'est rencontrer le tout, promesse des éternelles délices. Le néant « d'établissement » est le rien du mal qui met l'âme en communication avec l'abîme sans fin de la seconde mort. L'absence du tout...

Mon âme est entre ces deux abîmes. D'un côté le don gratuit... De l'autre ce qu'elle a mérité.

La rencontre de ces deux abîmes ne peut éviter de faire eur :

Unie à l'éternel. Oh! qu'il faut être néant, néant pour accomplir l'éternel dessein du Très-Haut. Et qu'il y aura de pleurs et de grincements de dents quand la vérité se découvrira en plein jour. Insondable abîme, le néant seul peut vous subir.

Le cœur de mon Père est l'abîme sans fond. « Celle qui n'est pas » est un être tout entier en puissance de soumission à celui qui est. Il n'y a qu'un mystère : l'Eternel. Quand abîmée en lui, je sens le poids de l'ineffable mystère, je suis saisie d'effroi, à la pensée du face à face inévitable. « Et de mes jours comptés le terme est infaillible » (Abbé de Rancé).

En même temps qu'elle éprouve cette crainte de Dieu, ommune à tous ceux qui approchent de Dieu, elle connaît ussi, comme eux, la fascination qu'il exerce :

Mon Père, faites-moi rentrer dans la pureté primitive de votre souffle créateur. J'adore en moi le souffle de vie que vous avez soufflé dans le premier homme fait à votre image et ressemblance. Revêtez-moi de l'ornement de sa candeur émerveillée lorsque ses yeux s'ouvrent à la lumière de votre Verbe qui éclaire tout homme venant en ce monde. Faites-moi demeurer dans cette lumière — neuve et sans déguisement comme sans curiosité — que je contemple mon Principe, que je boive mon Principe, au-dessus de la science du bien et du mal, parce que fascinée par la divine clarté du non-savoir, perdue dans la transcendance lumineuse de mon Principe.

Crainte et désir de voir sont aussi inséparables et complémentaires que la transcendance et l'immanence divines :

c'est de leur tension que jaillit le mouvement de la créature vers son Dieu, qui est à la fois de fuite à l'infini et de fusion à l'infini. C'est en fuyant de Dieu à l'infini que la créature se rapproche de Dieu à l'infini, car si elle s'éloigne de lui, c'est en s'abîmant dans son néant de créature et c'est en ce faisant qu'elle rencontre en elle l'action créatrice de Dieu qui l'unit à lui de toute sa substance.. C'est en voyant bien qu'elle n'est pas Dieu, que la créature se découvre toute divine, par son origine, son être et sa destinée; elle voit bien qu'elle n'est que le terme d'une relation transcendantale à Dieu. Puisque, comme disent les théologiens, la création est une relation transcendantale à Dieu, elle sera d'autant plus grande que les termes seront — non pas confondus — mais tout à la fois distincts et relatifs — et uniquement distincts par leur relation elle-même —. Le fait d'être créé nous met ainsi dans une situation métaphysique qui, d'un seul mouvement nous unit à Dieu en nous distinguant de lui.

C'est pourquoi qui se perd en Dieu s'y trouve :

Quelle révélation quand on comprend dans le réel qu'on n'a pas été fait pour soi! C'est un bouleversement total. C'est la grande conversion qui commence.

Avoir tout perdu ne suffit pas. Il faut s'être perdu. S'accepter comme on est « à fond », ce n'est pas l'attitude parfaite, c'est encore se regarder. Sans doute, l'œil de pauvre est-il pur, mais ce regard-là n'existe plus au ciel. Il faut s'oublier dès ici-bas dans la vie trinitaire.

On n'est « soi » que dans l'union à Dieu. A ce degré parfait, la créature est, pourrait-on dire, par participation à celui qui est, — et elle a une personnalité (expression galvaudée, parce qu'elle est éminemment libre et stable (rigoureusement au ciel seulement dans la béatitude). L'union seule confère à la créature sa pleine réalisation métaphysique et concrète. C'est pourquoi dans l'union seule se trouvent équilibre et bonheur.

L'union à la créature n'a pas de portée métaphysique — elle n'a pas de pouvoir transformant, Dieu seul a ce pouvoir. « Vous nous avez faits pour vous, Seigneur... (saint Augustin).

Je ne souffre plus de ma misère, ou plutôt j'en souffre toujours davantage, mais cette souffrance est devenue jouissance. Plus l'abîme se creuse plus je jouis, car c'est dans l'anéantissement que je trouve ma béatitude.

Rendre son âme à Dieu : quelle belle expression! Vous nous avez créés pour vous, Seigneur, et après avoir librement collaboré dans le temps à la réalisation de notre moi éternel, nous vous disons — Père je remets mon

âme entre vos mains —. Je vous rends le souffle que vous m'aviez prêté pour votre gloire.

Autonomie de la personne humaine quand son amour est devenu assez parfait pour que toute sa liberté soit passée en Dieu. Alors commence pour elle la grande liberté des Bienheureux. Son ange voit sans cesse la face de Dieu et elle demeure dans le secret de sa face — dans la plénitude de son conseil, la divine sagesse.

Mon « moi » (de chrétienne) n'existe que par l'union à Dieu — donc à plus forte raison dans l'union béatifique je « serai »... Je comprends mieux cette vision consolante du 21 mai (« je vais aller retrouver mon moi »).

Ce mouvement de flux et de reflux par lequel je suis lui et pourtant toujours moi, c'est-à-dire, un rien, une pure capacité. Et pourtant je suis lui car il n'y a que lui.

« Je suis lui et pourtant toujours moi », voilà l'admirable ystère de la création de la personne humaine. Si le moi évanouit dans l'Etre divin, rien n'est plus distinct de ieu, et il devient tout aussi vrai de dire que tout est ieu ou que rien n'est Dieu. Si le moi ne vit pas tout ntier d'une relation transcendantale à Dieu, il croit se affire à lui-même, devient son propre dieu et Dieu est inutile » et absent de la vie humaine qui ne peut surivre à ce suicide métaphysique.

C'est, au contraire, dans la mesure où elle est de Dieu pour Dieu que la créature est elle-même. Quand la réature reconnaît qu'elle n'est pas Dieu, mais s'ordonne à ui en s'abîmant dans son néant, elle s'approche de lui et evient un dieu.

Par le Christ Jésus.

Qu'on n'aille pas reprocher à une telle spiritualité de 'être pas chrétienne; le Christ tient, au contraire, toute t place qui est de mettre un pont entre les deux abîmes :

> Si moi qui ne suis pas, j'éprouve un tel effroi à passer en celui qui est, mais qui pratiquement pour ma nature est le rien incréé, quel mystère anéantissant est l'Incarnation qui permet à l'homme de passer en Dieu, car mon âme voit bien que pour ce faire il n'y a nul pont créé, c'est l'humanité du Christ qui lui ouvre le passage.

Notre « divinisation » nous vient donc par l'humanité u Christ et se modèle sur le cas unique de l'Homme-ieu :

« Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. Jésus aurait pu dire : comme je suis parfait. Sa perfection morale n'est pas celle qu'il nous propose comme terme, bien qu'elle soit notre modèle immédiat. Venu nous révéler notre vocation divine (vous êtes des dieux), il jette les ferments d'une transformation d'être. Sa perfection humaine est une conséquence de son union hypostatique. — Ses inclinations permanentes et stables découlent de son immutabilité de Dieu. Il ne s'agit donc pas pour nous d'une simple réforme morale; mais d'une transformation spirituelle, qui nous établit dans l'immuable unité. La grâce doit s'incarner dans nos inclinations les plus profondes, s'appropriant jusqu'à l'instinct primaire de l'amour de cette vie.

Parce qu'elle voit d'abord dans le Christ sa relation personnelle au Père et son identité de nature avec lui, sœur Monique ne manque pas d'arrêter son regard sur l'homme Jésus :

Que mon esprit soit uni à la clarté du Verbe, cela ne me suffit pas car je ne suis pas pur esprit. J'ai besoin que l'âme du Christ et mon âme se compénètrent aussi intimement.

Pas de divinisation sans immolation.

Cette mise au point étant faite, nous voudrions citer une pensée des plus profondes de sœur Monique :

La nature humaine a été établie dans la transcendance de Dieu avec le Christ. Pourquoi donc rester là avec mes craintes naturelles... au lieu de donner le suprême coup d'aile du « décollage ».

Il est venu pour que nous devenions des reflets de la transcendance de Dieu.

C'est le sens de tous les détachements. Tant que nous ne sommes pas participants de la transcendance de Dieu, nous ne pouvons être aimés de lui de l'amour dont il s'aime. Or Dieu ne connaît qu'un seul amour (mais il a beaucoup de demeures).

Ce que sœur Monique veut dire, nous semble-t-il, c'est que de même que Dieu est transcendant, c'est-à-dire qu'il est au-dessus de tous les êtres, qu'il est l'Etre auquel tous les autres êtres n'ajoutent rien; de même la grâce nous fait participer à cette transcendance en ce qu'elle exige de notre part le sacrifice de tous nos biens pour acquérir l'unique Bien qu'est Dieu.

Ce que Dieu est par nature — absolument transcendant — il l'est aussi par rapport aux objets de notre amour surnaturel. C'est parce qu'il nous est donné de l'aimer *par-dessus toutes choses* que l'on peut dire de nous que nous participons à la transcendance de Dieu.

Pour devenir dieu, il faut sacrifier tout le reste. Pas de divinisation sans immolation.

Le pont jeté entre les deux infinis c'est l'immolation de l'Incarnation rédemptrice. C'est par l'immolation que nous franchissons ce pont.

Nous avons été ensevelis virtuellement avec le Christ — au cours des temps les élus actualisent cet ensevelissement par leur mort mystique. L'immolation parfaite = le silence du tombeau.

« Nu je suis sorti du sein de ma mère, nu je m'en retournerai. »

Le grain qui meurt. En savourer la saveur vraie, consciemment. Aimer cette saveur rien que parce que le Christ a dit : Si le grain meurt il rapporte beaucoup de fruit.

Il est en moi. Il est hors de moi. Il m'écrase de tous les côtés. Je ne regrette pas de m'être livrée si totalement, mais que je souffre!

Le poids de l'amour!

Il s'est tissé avec mon être en un tissu serré que nul ne peut défaire. Le fond de mon âme ne m'appartient plus. — Effroi de vivre toujours en tête à tête avec le seul dans le seul. Hors de moi, c'est lui. On ne peut le supporter que dans le reniement absolu de soi-même.

Sœur Monique voit bien que si l'immolation n'est pas totale, tout est manqué, surtout pour une religieuse :

« *Immola Deo sacrificium laudis* », ne pas aller jusqu'à l'immolation, c'est manquer sa vie.

Immolation = essence de la vie religieuse = configuration parfaite au Christ « le » religieux.

L'union se scelle dans l'immolation avant de se sceller dans la gloire.

L'union est d'autant plus étroite que l'immolation de l'âme est plus profonde. « Le Christ a si bien pris la dernière place que nul ne la lui a ravie. » Il faut s'immoler jusqu'à le rencontrer dans son abîme sans fond.

« La voie qui mène à l'union transformante est si étroite que seul le néant y peut passer. »

Immolation, fin mot de la divine sagesse. Immolation, principe de toute fécondité d'éternité. Immolation, maximum d'étreinte — dans l'immolation je suis « son » froment et je bois à la source cachée de la divine sagesse, mère du Bel Amour qui transforme mon être et qui le transsubstancie.

Hostie toute passive sous le regard du Grand Ponti
C'est dans l'immolation que l'âme trouve son éq
libre. C'est dans l'immolation qu'elle le retrouve, si e
le perd.
Etre pour lui de la fine fleur de froment.
Hostie, je « suis » ma plénitude d'être et de fécondi
Je « suis » tous mes possibles sans défectuosités.
L'immolation c'est pour moi l'utilisation parfaite, le re
dement cent pour cent (en principe l'écoulement da
l'action apostolique est plus parfait), parce que c'
l'utilisation par la divine sagesse de ce que j'ai reçu.

L'union avec Dieu se proportionne au degré d'imm
lation, celle de sœur Monique semble avoir été bi
grande :

Parfois l'ascension semble n'avoir pas de terme.
qui est fort compréhensible si, partant du créé, on co
sidère que le terme c'est l'incréé, l'être éternellem
subsistant. Parfois il me semble que mon âme n'est p
que substance simple et nue — sans puissances — et
l'Eternel s'unit à elle dans un attouchement sans int
médiaire. Séparée du passé, sans avenir, elle est étern
dans l'éternité... C'est l'impression la plus spirituelle
je connaisse. L'âme expérimente en même temps
« la » simplicité est synthèse de tous les attributs (d
un langage plus spirituel = que dans « la » simpli
tous les attributs s'identifient).

Cette union de son âme avec Dieu lui paraît, à ju
titre, plus étroite que celle qui l'unit à son corps :

Pour le vieil homme il n'y a pas d'union plus étr
que celle de l'âme et du corps, d'où la mort resse
comme châtiment terrible, une épreuve étrange et
goissante.
L'homme spirituel a des lumières tout autres. L'un
la plus étroite pour lui n'est pas celle de l'âme et
corps, mais celle de l'esprit avec l'esprit de Dieu.
Il me semble qu'on ne peut envisager la nécessité
la mort avec paix et sérénité que dans l'état de mari
spirituel, parce que dans cet état seulement l'âme *ex*
rimente une union substantielle infiniment supérieur
celle qui l'unit à son corps de mort (3).
Il n'y a qu'une union substantielle, celle de l'âme
du corps, et une autre union qui, bien que dite accid

(3) Il faut comprendre cette expression « union substantiell
et d'autres similaires selon le sens que lui donne le langage
mystiques (et notamment Ruysbroeck) et non pas celui des théologi
Sur la légitimité et l'interprétation du vocabulaire des mystiq
cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois âges de la vie intérieure*
Editions du Cerf, 1938, tome II, pp. 6 à 26).

telle, est aussi compénétrante, celle de l'âme et de l'Esprit-Saint. Pour renoncer sans souffrir à la première, il faut jouir de la seconde.

Le composé humain, c'est l'*union* de l'âme et du corps dans la déchirante *dualité*, mais l'âme et Dieu réalisent l'*union* dans la paisible *unité*.

L'union divinisante.

C'est à proportion de cette immolation et de cette union Dieu que l'âme se divinise et qu'elle peut alors connaître aimer Dieu comme il se connaît et comme il s'aime. œur Monique remarque très justement qu'il nous faut ıitter sa manière d'être pour connaître et aimer à la anière de Dieu; il faut changer d'être pour changer opérations :

Mystère des Trois dans une seule essence de nature. En me perdant, j'ai trouvé Dieu. Quand l'esprit renonce à sa manière humaine, la Trinité se révèle à lui, car la Trinité c'est Dieu connu par lui-même selon son mode à lui.

Plus notre être se laisse surélever par le mode divin, plus il se spiritualise et se rapproche de l'essence de Dieu car il me semble que le mode divin n'atteint pas seulement les puissances de mon âme mais mon être même. Il me transforme toute, me recrée.

Mon être naturel ne peut pas aller au ciel, le bon Dieu le transforme donc pour que je sois tout entière apte à ma vocation divine.

Dieu et sa manière c'est tout un, donc mon être et ma manière de connaître se sera tout moi au ciel et dès ici-bas, mais imparfaitement, dans le ciel de mon âme. C'est ce qui me semble être mon expression irréductible, mon expression d'éternité.

C'est Dieu lui-même qui effectue cette transformation, ar son Verbe qui est lumière et par son Esprit qui est nour :

Le don de Dieu c'est la lumière qui dissipe les ténèbres de l'ignorance et puis ensuite c'est cette lumière possédée. La première lumière est un don créé qui émane de la Lumière personne du Verbe, la seconde est le Verbe lui-même. C'est à proprement parler le don de Dieu son fils.

Notre être d'amour dans l'union transformante devient mode divin de connaître, donc image parfaitement ressemblante de l'essence divine. *Deus lux est*. Il n'est pas sage alors de s'attarder à écouter les puissances de l'âme puisqu'elles ont fini de servir selon leur mode grossier

(même surnaturalisé). Il faut au contraire entrer to entier dans sa nouvelle personnalité divine qui reçc sans réfraction ni chute la vérité et la vie.

C'est donc par la contemplation et l'amour que se réali notre divinisation.

La vie de la grâce est une génération à la vision bé tifique. Au baptême, un contact *direct* — rapport d'amit — s'établit entre Dieu et l'âme. Mais ce n'est que dai l'épanouissement du germe de la grâce que l'âme conscience de la gloire du chrétien — lorsque — tou simple, et vivant de la même manière que les bienheureu elle vit en Dieu sans intermédiaire d'espèce ni d'imag Elle comprend alors le grand privilège du baptême q nous établit en Dieu selon un mode *direct* d'amitié, co formément à notre éternelle prédestination à la visic *intuitive* de l'essence divine.

En attendant la vision intuitive, c'est l'amour qui no identifie de plus près à Dieu.

La tendance d'amour inscrite dans la substance mon âme, c'est l'empreinte de la « supersubstance (Denys l'Aréopagite) qui l'a créée et recréée plus me veilleusement encore (Offrande de la Messe).

Cette empreinte de la supersubstance ou superessenc (Ruysbroeck) est germe de vie. C'est pourquoi elle e tendance, c'est-à-dire force orientée vers une fin où el trouvera satisfaction dans la possession. Tendance sp rituelle qui va *consciemment* à sa réalisation (différen de la tendance instinctive) progressivement — toujou *librement* — pour aboutir à son Principe, le premier le dernier.

Inhérent à mon être créé, mon amour en vérité, n saurait être que tendance. Le terme de sa course, c'e de venir mourir dans l'Etre subsistant qui est l'amou subsistant. Quoi d'étonnant donc à ce qu'il me semble qu je n'aime pas. C'est que, plus près du terme, je ne perçoi plus le mot (désir) ni l'attraction. En Dieu, dans le repc qui est l'accomplissement, la réalisation de notre mo nous ne voyons ni n'aimons distinctement de lui, bie que nous soyons « nous » et non lui. Nous sommes écla rés, nous sommes aimés, dans l'extension de l'amour a corps mystique du Christ.

A vrai dire, il arrive un moment où connaissance e amour ne font plus qu'un :

Quelle lumière saisissante sur cette vérité que dans l je ne suis pas! — Si les hommes savaient! — l'œil inté rieur et la tendance d'amour c'est tout un. L'amour es un regard, et le regard est amour.

Les fruits de la divinisation.

Nous voudrions souligner un instant les répercussions d'une telle union à Dieu sur la vie quotidienne, dont sœur Monique voit très finement tout ce qu'elle apporte d'exigences nouvelles :

> Plusieurs catégories d'âmes qui n'aiment pas l'amour, mais aux deux extrêmes je vois celles qui ne se préoccupent pas de son existence, et celles qui, vouées pourtant à la perfection, ne semblent pas avoir soif de lui. Plus à l'idée de le faire descendre sur terre, pour qu'il les aide dans leurs menus travaux qu'à tendre toute leur puissance d'amour afin de capter les ondes lumineuses de la grâce et les motions de l'esprit, leur exigence est satisfaite si elles peuvent lui présenter un travail bien réussi « pour lui ». C'est gentil et touchant, mais est-ce que c'est ça le Bel Amour?
>
> Si la Vierge faisait parfaitement tous ses humbles travaux matériels, ce n'est pas parce qu'elle ordonnait toutes ses puissances à ces humbles choses, mais parce que vivant en Dieu dans une donation ininterrompue, elle était parfaitement ordonnée « comme une armée rangée en bataille ».
>
> Les âmes qui aiment l'amour ne s'occupent que de lui et de l'*Opus Dei* qui est leur sanctification et celle de leurs frères, et non de leurs petits travaux manuels qu'elles font par *surcroît* (vise la manière et non le travail en soi). — Cherchez d'abord le royaume de Dieu et le reste vous sera donné par surcroît.

Par le sens aigu de la transcendance de Dieu, sœur Monique ne se lasse pas de découvrir la fécondité de l'humilité. Laissons-la s'en exprimer :

> On dit: humilité *sans* fond parce que cette vertu rejoint le néant à son degré parfait et qu'à ce moment-là le fond de l'âme est en relation avec l'infinité de Dieu — et l'âme en a conscience.
>
> L'humilité, l'humilité : tout est là. L'amour ne peut envahir que les âmes vraies : « *misericordia et veritas obviarerunt sibi :* la miséricorde et la vérité se sont rencontrées ». Comme je voudrais pouvoir tourmenter les orgueilleux obstinés afin qu'ils ne puissent pas contourner les humiliations et tourner le dos à la lumière. L'humiliation c'est l'amour qui frappe pour qu'on lui ouvre. Une seule humiliation peut contenir tous les anéantissements.
>
> Pauvreté : vivre dans l'éternel présent, sans aucune provision de grâce. L'âme nue ne peut qu'être. C'est sans doute alors qu'elle redevient semblable à son image

incréée, portant dans sa toile virginale le sceau de l
divine sagesse.

Les âmes très humbles souffrent bien moins que le
autres dans la vie spirituelle.

Est-ce que les âmes ne s'attribueraient pas une tro
grande importance par rapport à Dieu? Il me sembl
qu'on traite trop avec Dieu d'égal à égal — c'est si ridi
cule. Oh, Seigneur, donnez-nous de vivre la grande vé
rité du rien et du tout. C'est si simple après, c'est l
grand silence, l'abandon.

Les âmes vraies sont toujours ordinaires, elles son
sous l'impression du mal qu'elles ont à collaborer à l
grâce et pour cette raison elles sont bien éloignées d
tirer quelque satisfaction personnelle de ce que l'espr
opère en elles.

Plus je me vois laide et misérable, plus je suis heu
reuse dans une paix plus profonde parce que je su
plus vraie.

Je sais, je vois dans la lumière de l'évidence que j
ne suis que laideur, que ma vie n'est qu'une accumulatio
de laideurs — et pourtant mon âme exulte. C'est que l
bon Dieu ne nous demande que de reconnaître ce qui e
à nous. Quand c'est fait, il nous délivre de nous-même
et « comme un géant soulève un brin de paille » (Not
Mère sainte Thérèse), il nous transporte en lui pour qu
nous ne vivions désormais que de sa vie.

La place nous manque pour détailler les transformatio
que cette vie d'union à Dieu apporte à la vie morale : o
la voit se diviniser peu à peu, sans, pour autant, cess
d'être humaine.

Cela est vrai éminemment de la charité fraternelle, do
sœur Monique voit bien qu'elle n'est possible qu'en Dieu

Comme avec Dieu, ce n'est que par la cime de l'âm
que les créatures peuvent communiquer entre elles. Ell
sont imperméables les unes aux autres hors de la charit
même par les beaux sentiments, car nous ne sommes p
tout entiers dans nos beaux sentiments. Beaucoup
mélange et tout ce qui est chair est mur.

Il n'y a pas deux canaux de communion, mais un se
— l'Esprit. « Qu'ils soient un comme mon Père et m
nous sommes un — eux et moi en vous. »

A une époque où les chrétiens les plus généreux che
chent à mettre au point la place qu'ils donneront aux bie
créés dans leur vie pour Dieu, il nous a paru opportun
faire entendre le message de sœur Monique de Jésus po
attirer l'attention des hommes de bonne volonté sur
transcendance et l'immanence de Dieu. Ils y feront

découverte de ce qu'ils sont au plus profond d'eux-mêmes. Vivant « dans leur vérité totale de créature et rachetée » toute la création se révélera à leurs yeux comme matière à immolation absolue pour gagner Dieu vivant en eux.

Qui penserait à marchander entre le créateur et la création ? Nous n'avons pas d'autre solution, pour entrer dans la grâce et participer à la vie de Dieu, que de quitter tout le reste — que Dieu nous rend, au centuple, mais par surcroît.

Puisse sœur Monique de Jésus en convaincre les « humanistes chrétiens », elle qui écrivait : « Le rayonnement des saints est une grande puissance d'attraction vers le centre où ils vivent ».

fr. Albert Plé, O.P.

Notre-Dame de bénédiction

A un moment où les questions familiales sont à l'ordre du jour, nous voudrions justifier le beau titre de Notre-Dame de Bénédiction donné à une Madone que les mamans honoraient à la Maternité Saint-Jacques de Lille pour obtenir une heureuse délivrance.

Ce vocable, que beaucoup ignorent, fut approuvé par l'évêque de Tournai, Mgr von Salm, en 1753, et évoque le salut que la mère du Précurseur adressa à la mère du divin Rédempteur en lui disant qu'elle était « bénie entre toutes les femmes : *benedicta tu inter mulieres,* parce que le fruit de son sein était *béni* » (*Lc.*, 1, 42).

L'Ecriture met aussi ce titre sur les lèvres de l'Ange Gabriel lorsqu'il annonça à la Vierge de Nazareth qu'elle serait la mère du Messie : « *benedicta tu in mulieribus* » (*Lc.*, 1, 28), et l'Eglise nous fait redire ce salut dans l'*Ave Maria.*

Essayons donc de montrer quelles sont les raisons pour lesquelles Marie mérite à un titre tout spécial

ette appellation : *benedicta*, d'où vient le nom de *otre-Dame de Bénédiction* qui est la protectrice des amans et de leurs enfants (1).

LE MYSTERE DE LA VISITATION

Le mystère de la Visitation comporte, si l'on peut re, le jeu, non seulement de la Mère de Dieu et de la ère du Précurseur, mais aussi, et en quelque sorte incipalement, celui de Jésus et de Jean-Baptiste t'elles portaient en elles.

« Lorsqu'Elisabeth, dit saint Luc, entendit la salu- tion de Marie, l'enfant tressaillit dans son sein et isabeth fut remplie de l'Esprit-Saint; et elle s'écria ne voix forte : Vous êtes *bénie* entre les femmes, et fruit de votre sein est *béni*... Et Marie dit : Mon e glorifie le Seigneur... parce qu'il a jeté les yeux r la bassesse de sa servante... Il s'est souvenu de sa séricorde selon qu'il avait dit à nos pères, à Abraham à sa race pour toujours » (*Lc.*, 1, 41-45).

« Il n'y a aucun doute, affirme Origène (III^e^ s.), 'Elisabeth fut remplie du Saint-Esprit par l'inter- diaire de son Fils. Ce n'est pas, en effet, la mère i reçut la première l'Esprit divin, mais lorsque Jean core enfermé dans le sein maternel l'eut reçu, alors, rès la sanctification de son fils, elle fut à son tour plie de cet Esprit. Aussi l'Evangile dit : L'enfant ssaillit de joie dans le sein d'Elisabeth et celle-ci remplie de l'Esprit-Saint et elle s'écria à haute

) L'Abbaye de Saint-André-lez-Bruges (Belgique) édite une revue estrielle intitulée : « *Mon Foyer sous le regard de Notre-Dame Bénédiction* ». Cette revue, de caractère à la fois marial, eucha- que et liturgique, s'adresse spécialement aux mères chrétiennes. *France*, on s'abonne à la Librairie « Lille-Rome », 52, rue de la naie, Lille (Nord), en versant 60 fr. au C. Chèque Postal : N° 26.007.

voix : Vous êtes *bénie* entre les femmes. C'est do certainement par l'Esprit-Saint que Marie est proc mée *bénie : certe Spiritu benedicta canitur Maria* (P. G., 13, 1812).

« Un double miracle, ajoute sant Ambroise (IVe s fait qu'Elisabeth et Marie prophétisent l'une et l'au sous l'inspiration de leurs enfants. Jean-Baptiste rempli de l'Esprit-Saint et il en remplit sa mère. C' donc sous l'inspiration de ce divin Esprit qu'Elisab déclara à haute voix à Marie : Vous êtes *bénie* en les femmes et *béni* est le fruit de votre sein » (P. 15, 1561).

« Tout ce qu'Elisabeth, explique à son tour Th phylacte (XIe s.), dit prophétiquement à Marie én nait de son enfant, car cette mère prêta ses lèvres Jean, comme Marie prêta les siennes au Fils de Di qui était dans son sein. Si son enfant n'avait p exulté de joie, Elisabeth n'aurait pas prophétisé. même que ce n'est qu'après avoir été saisis par l'Esp de Dieu que les prophètes émettaient leurs oracles, même ce ne fut qu'après avoir tressailli sous l'infl divin de la grâce que Jean prophétisa par la bou de sa mère. Et qu'annonça-t-il? Il dit : Vous êtes *bé* entre les femmes et le fruit de votre sein est *béni* (P. G., 123, 707-714).

Le récit évangélique met aussi cette salutation « Vous êtes *bénie* entre les femmes » (*Lc.*, 1, 28) les lèvres de l'Ange Gabriel lorsqu'il annonça à Ma que le Messie, fils et héritier de David, naîtrait d'e

C'est donc du ciel que vient cette appellation femme *bénie* entre toutes que nous ne cessons d'adres à la Mère de Dieu en disant l'*Ave Maria*, et il est utile de scruter les Livres Saints et la Tradition p en connaître les raisons profondes.

Nous en donnerons surtout deux, dont la première et principalement en relief le rôle de cette « *femme énie entre toutes* » et dont la seconde souligne davange celui que joue « *le fruit béni de son sein* ».

. « Vous êtes bénie entre toutes les femmes. »

a) *Fécondité maternelle.*

Dans les Ecritures Saintes, le mot *bénédiction* signi- avant tout *la fécondité*. La première fois qu'il est ployé dans la Genèse, c'est lors de la création des res vivants.

« Et Dieu créa les grands animaux aquatiques, et ut être vivant qui se meut, foisonnant dans les eaux, lon leur espèce, et tout volatile ailé selon son espèce. Dieu les *bénit* en disant : *Soyez féconds et multiiez-vous* » (*Gen.*, 1, 21).

« Et Dieu créa l'homme à son image : il les créa ile et femelle. Et Dieu les bénit en disant : *Soyez onds, multipliez-vous,* remplissez la terre » (*Gen.*, 28).

« *La bénédiction,* dit saint Thomas, se rapporte à *multiplication des êtres.* Aussi Dieu a *béni* les créaes en disant : *Croissez et multipliez-vous.* Et la mulication des êtres se fait par *la génération* où la ature en *engendre* d'autres à sa ressemblance » Q., 74, a. 3).

Lorsqu'après la chûte d'Adam, Dieu *maudit* le ser- t « parce qu'il avait trompé Eve » (*Gen.*, 2, 13), *maudit* la terre pour punir l'homme « d'avoir écouté oix de sa femme » (*Gen.*, 2, 17), il retira à nos niers parents le don d'immortalité qu'il leur avait né et les condamna, avec toute leur descendance

à la mort. Il leur laissa toutefois la *bénédiction de fécondité matérielle*, nécessaire à la perpétuité du ge humain.

« O Dieu!, dit le prêtre en donnant la *bénédict nuptiale*, c'est vous qui avez uni l'homme et la fem et qui avez ainsi constitué la société dans son princ même, comme héritière de la *seule bénédiction* qui n pas été abolie ni par le châtiment du péché origi ni par la sentence du déluge. »

« Adam, dit l'auteur sacré, donna à sa femme nom d'Eve, parce qu'elle est la mère de tous les vants » (*Gen.*, 2, 20). Eve veut dire « mère de la vi En créant le premier couple et en le bénissant, D eut en vue la propagation de la vie qui est le but es tiel du mariage. Aussi l'on dit couramment qu'une mille nombreuse est *une bénédiction du ciel*, et d l'Ancien Testament une femme frappée de stér était considérée comme sujette à *une sorte de malé tion*. « Il a plu à Dieu, dira Elisabeth, lorsqu'elle enfin des espérances de famille, d'enlever ce qui é mon opprobre aux yeux des hommes » (*Lc.*, 1, 25). l'on dit dans les Flandres d'une femme qui va a le bonheur de devenir mère, qu'elle est *en état de b diction : Eene moeder in gezegenden toestand*, litt lement : *Une mère en état béni.*

Au sortir de l'arche après le déluge, « Dieu, di Genèse, *bénit* Noé et ses fils et leur dit : *Soyez féco multipliez-vous* et remplissez la terre » (*Gen.*, 9, 1

Dieu parla de même à Abraham : « *Je te bén je multiplierai* ta postérité comme les étoiles du cie comme le sable du rivage » (*Gen.*, 12, 2; 17, 6; 18, 22, 17, etc.), à Isaac (*Gen.*, 26, 4) et à Jacob (G 27, 3).

Le prêtre y fait allusion dans la *bénédiction nup-le* en disant : « Que le Dieu d'Abraham, le Dieu Isaac, le Dieu de Jacob soit avec vous et que lui-ême assure en vous *l'accomplissement de sa bénédic-n,* afin que vous voyiez les enfants de vos enfants squ'à la troisième et la quatrième génération ». C'est ainsi, ajoute la Communion de la messe de ariage, que sera *béni* tout homme qui craint le Sei-eur » (*Psaume,* 127, 3).

Souvent Moïse rappela aux Israélites cette bénédic-on divine et notamment lorsqu'ils furent en vue de terre de Canaan : « Yahweh, votre Dieu, vous ai-era, *vous bénira et vous multipliera; il bénira le fruit vos entrailles et le fruit de la terre* qu'il a promis vos pères de vous donner » (*Deutéronome,* 7, 12-14). Quand l'arche fut solennellement transportée sur le ont Sion et que Jérusalem devint définitivement la pitale de la Terre Sainte, le roi David adressa à ahweh cette prière : « Seigneur Dieu, qu'il vous plaise *bénir* la maison de votre serviteur, afin que selon tre parole, elle subsiste à jamais devant vous, car *ur votre bénédiction,* la maison de votre serviteur ra *bénie éternellement* » (2 *Samuel,* 7, 23-29).

Lorsque « troublée par les paroles de l'Ange » qui i avait dit : « Vous êtes pleine de grâce..., *vous êtes nie entre les femmes* », Marie « se demandait ce que uvait signifier cette salutation », le messager céleste i expliqua : « Voici que vous concevrez en votre sein, vous enfanterez un fils et vous lui donnerez le nom Jésus. Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de vid son père et son règne n'aura point de fin » c., 1, 28-32).

Marie est donc appelée *bénie* entre toutes les femmes tant que *Mère du Messie.* C'est elle qui a été choi-

sie, de préférence à toutes les autres, pour mettre a
monde le Sauveur Jésus. Jamais maternité n'a été aus
merveilleuse : son fruit est un Homme-Dieu qui appa
tient *par le sang* à la race de David et d'Abraham
qui, après trois jours passés au tombeau, est deven
immortel par sa résurrection et règne à tout jama
dans les cieux.

« Mes frères, dit saint Paul, nous vous annonçons l
promesse qui a été faite à nos pères et que Dieu
accomplie pour nos fils en ressuscitant Jésus... car
a parlé ainsi : Je tiendrai fidèlement pour vous l
faveurs divines promises à David » (A. A., 13, 34
« Jésus-Christ, né de la race de David *selon la chai*
a été prédestiné comme Fils de Dieu avec puissan
selon l'esprit de sainteté par sa résurrection d'entre l
morts » (*Rom.*, 1, 3 — Cf. *S. Pierre*, A. A., 2, 31).

« C'est grâce à Marie, écrit Dom Vonier, que
Christ est devenu l'héritier naturel de tout le pass
c'est par elle que le trône de David est devenu s
droit et sa propriété; Marie n'a pas seulement don
le plus pur de son sang au Fils de Dieu; elle lui
encore transmis tous les biens surnaturels anciens » (
nouv. et étern. Alliance, c. 12).

C'est donc parce que Jésus est *né de Marie* qu'il
hérité de toutes les bénédictions promises aux
triarches et au roi David; et la Vierge est vraim
bénie entre toutes les femmes parce qu'elle est la M
du « Fils de l'homme », c'est-à-dire du Fils de D
qui s'est revêtu en elle de notre nature mortelle p
vaincre en notre nom le démon sur la croix et p
nous mériter par là, en toute justice, de participe
sa glorieuse résurrection d'entre les morts.

C'est ce qu'annonçait la victoire de Judith sur H
pherne, car lorsque cette sainte femme revint à

hulie, après avoir mis à mort l'ennemi du peuple de Dieu, le prince d'Israël, Ozias, l'acclama en disant : : *Vous êtes bénie, ô Vierge, par le Seigneur plus que outes les femmes qui sont sur la terre* » (*Judith*, 13, 4). Ces paroles sont exactement celles qu'Elisabeth dressa à Marie et elles sont appliquées par la liturgie la Vierge Immaculée (4e *Ant.*, Laudes, 8 décembre). lles lui conviennent d'autant mieux que Marie s'asso- a intimement à son divin Fils lorsque celui-ci con- mma sa victoire sur l'ennemi du genre humain en isant le sacrifice de cette vie même qu'il avait reçue e sa très pure et virginale Mère.

b) *Fécondité virginale.*

La fécondité maternelle de Marie est d'autant plus orieuse qu'elle a été aussi figurée par celle des intes femmes ou épouses des Patriarches, qui furent s ancêtres de Jésus. Sara femme d'Abraham, Rebecca mme d'Isaac, Rachel femme de Jacob et plus tard, thsabée femme de David, furent stériles et ne de- nrent mères que par un miracle obtenu par leur foi la promesse de Yahweh.

Dieu fit pour Marie un plus grand miracle encore. mme elle s'informait de la manière dont elle de- ndrait mère du Messie tout en restant l'épouse vir- nale de Joseph, l'Ange lui répondit : « L'Esprit- int viendra sur vous et la puissance du Très-Haut us couvrira de son ombre » (*Lc.*, 1, 35). Un Ange nonça de même ce grand mystère à Joseph en lui ant : « Ne crains pas de prendre chez toi Marie, . épouse, car ce qui est né en elle est l'œuvre du nt-Esprit » (*Mat.*, 1, 20).

Pour prouver la véracité de sa mission, l'Ange Ga- el révéla à la Vierge que sa cousine, qui était sté-

rile et très âgée, allait devenir miraculeusement mère « Et voici qu'Elisabeth, votre parente, a conçu, elle aussi, un fils dans sa vieillesse et ce mois est le sixième de celle qui est appelée stérile : car *rien n'est impossible à Dieu* » (*Lc.*, 1, 37). Cette dernière parole était l'écho de ce que le Seigneur avait dit à Abraham « qui avait cent ans » et à son épouse « qui était hors d'âge : « Je *bénirai* Sara et je te donnerai d'elle un fils... *Y a-t-il rien qui soit étonnant de la part de Yahweh?* » (*Gen.*, 17, 17; 18, 14).

« Pourquoi, dit saint Léon, Marie ne compterait-elle pas sur une conception d'un nouveau genre, après avoir eu l'assurance que tout s'effectuera *par la vertu même du Très-Haut?* Elle le croit et sa foi est confirmée par la garantie d'un prodige avant-coureur. Elisabeth a reçu une fécondité inattendue; et ce miracle ne permet pas de douter que *Celui qui vient d'accorder à la femme stérile la grâce de concevoir* ne l'accorde aussi à une Vierge » (11 octobre, Maternité de Marie, 4e leçon).

C'est ce qui explique pourquoi Elisabeth dit à Marie : « Heureuse est celle qui a cru, car les choses qui lui ont été dites de la part du Seigneur s'accompliront » (*Lc.*, 1, 45). Et c'est ce qui explique aussi pourquoi la Vierge chanta alors son *Magnificat* en s'inspirant du Cantique d'Anne, la femme stérile, qui obtint par sa foi de devenir la mère du prophète Samuel (*I Rois*, 2, 1; *Lc.*, 1, 47-55).

La fécondité virginale de Marie est *une bénédiction* comme jamais mère n'en a eue : « Marie, écrit l'abbé Rupert de Deutz (XIIe s.), conçut par l'opération du Saint-Esprit. Cette génération est bien différente des autres et même de la génération des justes, comme celle

l'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de David. Et pourant, elle a avec cette dernière une certaine ressemblance parce que tous ces Patriarches eurent des pouses stériles, en sorte que les enfants qu'ils ont ngendrés préfigurèrent Jésus-Christ qui est vraiment é d'une mère stérile, car qu'y a-t-il de plus stérile u'un sein virginal? Les enfants qui naquirent de ces emmes stériles, c'est-à-dire Isaac, Jacob, Joseph et alomon, et d'autres encore comme Samson, Samuel Jean-Baptiste (car l'Ecriture nomme sept mères 'abord stériles) furent grands et quelques-uns de leurs etes admirables furent semblables à ceux du Seigneur ui allait naître d'une Vierge dont l'état, naturellement érile, n'engendre pas d'enfant. C'est pour nous une ison toute spéciale de dire à Marie : *Vous êtes bénie utre toutes les femmes et le fruit de votre sein est éni,* parce que, tandis que toute femme conçoit en rtu de l'amour de son mari, *vous seule* vous avez nçu en vertu de l'amour de Dieu, c'est-à-dire par pération du Saint-Esprit » (P. L., 168, 1309-1329).

« Vierge Marie, chante l'Eglise, recevez la parole Seigneur qui vous est transmise par un Ange : Vous ncevrez et enfanterez un Dieu et un homme tout enmble. *Et ainsi vous serez dite bénie entre toutes les mmes.* Vous enfanterez vraiment un fils, et votre virité n'en souffrira point de détriment : vous conceez et vous serez mère sans tache. *Et ainsi vous serez e bénie entre toutes les femmes* (1er répons — Lundi l'Avent).

O sainte et immaculée virginité, par quelles anges vous exalter? ; car vous avez porté dans votre celui que les cieux ne peuvent contenir. *Vous êtes ie entre toutes les femmes et le fruit de votre sein béni;* car vous avez porté dans votre sein celui

que les cieux ne peuvent contenir » (6e répons de la Nativité de la B. V. M.).

« A la parole de l'Ange, la Vierge a conçu les mystères divins; alors, dans ses chastes entrailles, elle a reçu le plus beau des enfants des hommes. Et *bénie à jamais*, elle nous a donné celui qui est Dieu et homme (5e répons de la Circoncision).

Cette fécondité merveilleuse est un premier motif d'invoquer la Vierge Mère sous le titre de Notre-Dame de Bénédiction, mais il en est un second qui est bien plus important encore.

2. « Et Jésus le fruit de votre sein est béni. »

a) *Prévenue des bénédictions de son Fils, Marie est la nouvelle Eve, mère des vivants.*

La sentence de malédiction portée par Dieu contre le démon après la chute originelle, comportait *la plus grande de toutes les bénédictions*, car elle annonçait une revanche éclatante en la personne d'une femme dont l'enfant écraserait la tête du serpent.

C'est ce qui ressort de la confrontation du texte du Protévangile avec celui de l'Evangile de l'Annonciation et de la Visitation.

D'une part, Dieu dit au démon : « Je mettrai des inimitiés entre toi et la femme » et il ajoute aussi : « et entre ta descendance et la sienne, c'est elle qui t'écrasera la tête » (*Gen.*, 3, 15). D'autre part, l'Ange salue Marie en disant : « Vous êtes pleine de grâce, vous êtes bénie entre toutes les femmes », et Elisabeth en ajoute *le motif :* « Vous êtes bénie entre toutes les femmes *et le fruit de votre sein est béni* » (*Lc.*, 1, 42).

Au serpent *maudit,* Dieu oppose la femme et le fruit ui naîtra d'elle. Cette femme, dans le rapprochement e ces textes de l'ancien et du nouveau Testament, 'est la Vierge *bénie,* et le fruit de son sein, c'est Jésus, e *fils de bénédiction* par excellence. C'est une scène de *énédiction* qui explique l'inimitié que le démon ressent our la Mère de Dieu et pour Celui qui naîtra d'elle t l'associera à sa victoire.

« Les Pères et les écrivains ecclésiastiques, dit ie IX, ont médité profondément les paroles que Ange Gabriel adressa à la Vierge bienheureuse lors- ue, lui annonçant qu'elle aurait l'honneur insigne 'être la Mère de Dieu, il la nomma *pleine de grâce.* t considérant ces paroles prononcées au nom de Dieu t par son ordre, ils ont enseigné que par cette salu- ation inouïe jusque-là, la Mère de Dieu nous était ontrée comme un abîme inépuisable des dons de Esprit divin; de telle sorte que, *n'ayant jamais été oumise à la malédiction* (du péché originel), *mais yant toujours partagé la bénédiction de son Fils,* elle vait mérité d'entendre de la bouche d'Elisabeth, ins- irée par l'Esprit-Saint : *Vous êtes bénie entre les emmes et le fruit de vos entrailles est béni* » (2).

Pie IX se fait ici l'écho de toute la Tradition, car s Pères sont intarissables sur ce sujet. Citons-en uelques-uns :

« Vous êtes vraiment bénie entre les femmes, dit aint Sophrone (VII^e^ s.), *puisque vous avez changé malédiction d'Eve en bénédiction.* Vous êtes vrai- ent *bénie* entre les femmes, puisque, tout en demeu- ant vierge, vous avez porté le fruit qui répand sur le

(2) Encyclique sur l'Immaculée-Conception où l'on confronte le rotévangile et l'Evangile de saint Luc.

monde entier *la plus abondante bénédiction* et rachet cette terre où *la malédiction* a fait germer les épines Vous êtes vraiment *bénie* entre les femmes, puisque *l divine bénédiction, qui chasse l'antique malédictio* se répand par vous sur tous les hommes » (P. G., 8 (3), 3241-3246).

« De même, dit Jean le Géomètre (X^e^ s.) que *la ma lédiction* et la tristesse ont été transmises au genr humain par une femme et un homme, de même c'es par une femme et un homme que *la bénédiction* et l joie se sont répandues sur tous » (P. G., 106, 819).

« C'est, écrit Théophylacte (XI^e^ s.), parce qu'*Ev fut maudite* que l'Ange appela *Marie bénie* » (P. G 123, 707).

« Salut, s'écrie saint Jean-Damascène, ô *seule béni* entre toutes les femmes, qui nous avez relevés de l chute d'Eve, notre mère; salut, ô *seule bénie* entr toutes les femmes par qui nous avons été *libérés d la malédiction* et gratifiés d'une joie inexprimable. Sa lut, ô vous qui êtes une *source de bénédiction* toujour jaillissante pour vos fidèles. Salut, ô vous *qui ête bénie plus que tous* » (P. G., 96, 655).

La sainte Vierge est donc appelée *bénie* parce qu'ell remplace l'ancienne Eve auprès du nouvel Adam, au près de Jésus qui a écarté d'elle *la malédiction d péché.*

Cette bénédiction toute divine en vertu de laquell Marie possède, comme Mère de Dieu et des hommes un état de grâce suréminent, l'emporte en elle sur s fécondité maternelle et virginale envisagée au poin de vue purement matériel. Il ne s'agit plus, en effet ici simplement de la procréation du corps de Jésus e de l'opération miraculeusement fécondante de l'Esprit

aint, mais surtout *de la relation surnaturelle* qu'en ertu du choix de Dieu et de l'acceptation de la Vierge, a maternité divine établit entre la personne humaine e Marie et la personne divine du Fils de Dieu fait omme. Cette relation surnaturelle suppose dans l'âme e cette Mère une grâce intense et fait vraiment de ette Vierge, *ainsi bénie*, une nouvelle Eve ou « mère es vivants ».

« A considérer la seule vie corporelle, écrit saint piphane, c'est assurément d'Eve que toute la race hu- naine est issue. Mais, en réalité, c'est Marie qui a ntroduit dans le monde la vraie vie, c'est elle qui a nfanté le Vivant et elle est la mère des vivants (ou e ceux qui participent à la vie divine par la grâce) » P. G., 42, 728).

Adam et Eve possédaient la vie naturelle et la vie urnaturelle et devaient en faire bénéficier toute leur escendance. Cette fécondité matérielle et spirituelle tait une double bénédiction assurée au genre humain out entier. Malheureusement nos premiers parents, ar leur désobéissance, perdirent la plus noble de ces énédictions et ne nous donnèrent plus que la vie orporelle.

Jésus et Marie, possédant en plénitude *la bénédiction e la grâce*, remplacent Adam et Eve dans le monde urnaturel et nous transmettent, *par une fécondité toute ivine*, la vie de Dieu qui nous fait « *les bénis du ère* » (*Matthieu*, 25, 34), car nous sommes « *appelés recevoir en héritage la bénédiction* » (*I Pierre*, 3, 9).

Eve fut tirée du côté d'Adam endormi, et c'est ce ui eut lieu surnaturellement pour Marie car c'est du ôté du nouvel Adam, endormi du sommeil de la mort ur la croix, qu'elle naquit à la vie de la grâce dès

le premier instant de sa conception. En prévision des mérites du divin Crucifié, dont le sang coulant du côté entrouvert par la lance signifie l'application à nos âmes, Marie fut, en effet, rachetée « *sublimiori modo* » (Pie IX). Au lieu de naître, comme toute fille d'Eve dans *l'état de malédiction* auquel nos premiers parents ont condamné tout le genre humain, *elle fut prévenue des bénédictions* de l'Homme-Dieu rédempteur. Et ces bénédictions l'accompagnèrent toute sa vie, car c'est en songeant inséparablement au Messie et à sa Mère que Yahweh dit à Abraham : « *Je te bénirai* et je rendrai grand ton nom. *Tu seras une bénédiction : je bénirai* ceux qui *te béniront,* et celui qui *te maudira je le maudirai,* et toutes les familles de la terre seront *bénies en toi* » (*Gen.*, 12, 2-3). Et il ajoute, ainsi que nous l'avons dit plus haut : « *Je bénirai Sara,* et je te donnerai d'elle un fils; *je la bénirai* et elle deviendra des nations » (*Gen.*, 17, 17). Comme en une sorte d'écho, l'Eglise chante : « Vous êtes la *bénie* », « *la seule bénie* », « *la toujours bénie* », « *Marie la bénie* » (Liturgie grecque).

De fait, Jésus, le fruit *béni* de son sein, a tellement *béni* sa Mère plus que toutes les femmes qu'elle est avec Lui et en dépendance de Lui, *une source de bénédictions spirituelles* pour toutes les âmes, pour toutes les nations.

C'est ce qui nous reste à voir pour comprendre pleinement comment la Mère du Messie promis mérite à très juste titre d'être appelée *Notre-Dame de Bénédiction* et a pu être proclamée par saint Bède « la Mère de Dieu *spécialement et incomparablement bénie entre toutes les femmes bénies* » (P. G., 99, 11-16) et par saint Jean Damascène « *la mille fois bénie Vierge Marie* » (P. G., 96, 684).

) Prévenue des bénédictions de son Fils, Marie a réalisé les promesses faites aux Patriarches et au roi David.

Après avoir annoncé à nos premiers parents un Rédempteur, Dieu promit avec serment aux Patriarches que ce Rédempteur naîtrait de leur race et qu'*en lui toutes les nations seraient bénies.*

Dieu lui-même fit solennellement et maintes fois cette promesse parce que c'est de Lui que vient toute bénédiction et que *c'est son divin Fils, issu comme homme de la race de David, qui a béni Marie, sa divine Mère, et qui, par elle et avec elle, bénit tous les peuples.*

Dieu est *la bénédiction même,* il en est le véritable auteur, son nom est « *le Béni* ». « Dieu, dit saint Paul, est le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et il est *béni* éternellement » (2 *Cor.*, 11, 36). « Dieu est le Créateur qui est *béni* dans tous les siècles » (*Rom.*, 1, 25). « C'est parce que *toute bénédiction* provient de Lui, explique Didyme d'Alexandrie, que Dieu est proclamé *béni* » (P. G., 39, 1266). « Etes-vous, demandent les Sanhédrites à Jésus, le Fils du *Béni?* Je le suis, répond-il, et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite du Dieu tout-puissant » (*Marc,* 14, 61-62).

Parmi tous les hommes, aucun n'a été *béni* comme l'Homme-Dieu, car en lui la nature humaine et la nature divine sont inséparablement unies dans la personne du Verbe, qui procède de toute éternité de Dieu le Père : « Le Christ, dit l'Apôtre, est au-dessus de toutes choses, Dieu *béni* éternellement » (*Rom.*, 9, 5).

En Jésus *tout est bénédiction* et c'est de lui qu'elles dérivent dans tous les hommes. « C'est à Dieu, dit Procope de Gaza, que tout le mérite de la bénédiction

est justement attribué, car c'est de Lui seul que découl tout bien et tout don que nous recevons. Toutefois, l Christ est la voie par laquelle tous ces biens nous arri vent » (P. G., 87, 807). Aussi saint Paul écrit : « Bén soit Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ *qu nous a bénis dans le Christ de toute sorte de bénédic tions spirituelles dans les cieux* » (*Eph.*, 1, 2-5).

Ces bénédictions spirituelles et célestes, ce sont toutes les grâces que le Fils de Dieu nous a méritées en mourant sur la croix et qui avaient été promises sous des formes le plus souvent imagées, à tous les Patriarches.

« Le Christ, dit encore l'Apôtre, est devenu *malédiction* pour nous, car il est écrit : « *Maudit* quiconque est pendu au bois » (*Deutéronome*, 21, 23), afin que *la bénédiction d'Abraham* fût communiquée aux Gentils par le Christ-Jésus » (*Galates*, 3, 13-14).

A Abraham, Dieu avait dit : « *En ta postérité seront bénies toutes les nations de la terre* » (*Gen.*, 22, 18). A Isaac, il parla de même : « Je tiendrai le serment que j'ai fait à Abraham, *en ta postérité seront bénies toutes les nations de la terre* » (*Ibidem*, 26, 5). A Jacob : « *Toutes les familles de la terre seront bénies en toi et en ta postérité* » (*Ibidem*, 27, 14). « Vous êtes, explique saint Pierre au peuple juif, les fils des prophètes et de l'alliance que Dieu a faite avec vos pères, lorsqu'il dit à Abraham : « *En ta postérité seront bénies toutes les nations de la terre* ». C'est à vous premièrement que Dieu, ayant suscité son Fils, *l'a envoyé vous bénir* » (1 A. A., 3, 26).

Personne ne bénéficia autant que Marie de ces *bénédictions messianiques*, car personne ne fut aussi uni à Jésus et aussi associé à son œuvre rédemptrice, que sa Mère.

« O Marie, écrit Raymond Jordan, toutes les ver-us, toutes les grâces élargies *par votre Fils surbéni* à ne pure créature, il vous les a accordées et dans un legré bien supérieur » (*Præl. de B. V.* — P. 2, *Con-empl.*, 3).

La bénédiction du Fils refluant avant tout sur sa Mère a valu à celle-ci d'être appelée aussi *surbénie.* 'est ainsi que la dénomme Denys le Chartreux. Et aint Euthyme (x^e^ s.) insiste en disant : « La Mère de Dieu est *bénie en toutes choses...*, elle est *très particu-ièrement bénie*, elle est *tout à fait bénie...* O Marie, ous pouvez tout, vous *qui êtes surbénie* » (P. G., 131, 249-1250).

C'est vraiment le Fils de Dieu qui bénit sa Mère. es Pères et les théologiens se plaisent à le redire : Après s'être écriée : *Vous êtes bénie entre toutes les emmes*, écrit Théophylacte, Elisabeth *donne la raison* e cette bénédiction extraordinaire en ajoutant : *et le ruit de votre sein est béni*, c'est-à-dire : *parce que* le ruit de votre sein est Dieu, car Dieu seul est *béni* omme le dit David : *Béni* est celui qui vient au nom u Seigneur » (P. G., 123, 714).

Dans son Commentaire sur saint Luc, Tolet dit de même : « Sainte Elisabeth s'écrie : O bienheureuse ierge, *vous êtes bénie et le fruit de votre sein est béni.* 'est-à-dire : Vous êtes bénie *parce qu'il* est béni : *tu enedicta quia ille benedictus.* Cette chair conçue de u vôtre est sanctifiée par la divinité elle-même, car otre fils n'est pas simplement un homme comme nous, ais un Homme-Dieu; source, dès lors, et origine de utes les bénédictions. Dans la salutation d'Elisabeth, particule *et* indique, en effet, *une cause* comme en aints endroits de l'Ecriture. »

Dans le sein de sa Mère, dans la crèche de Bethléem,

dans l'atelier de Nazareth, sur la croix du Golgoth
et dans le Sacrement de l'autel, Jésus accorda à Mari
en plénitude ce que le *Supplices* du Canon de la mess
nous fait demander comme fruit de la communion a
sacrifice : *omni benedictione et gratia repleamur.*

Bien plus, après avoir associé intimement Marie
ses mystères joyeux et douloureux sur terre, le bén
Sauveur, Roi du ciel, la fit participer intensément
ses mystères glorieux, en sorte que c'est par les main
maternelles de cette divine Reine et Médiatrice qu'i
nous accorde tous ses bienfaits sous forme de bénédic
tions spirituelles et célestes.

Conclusion.

Le titre de Notre-Dame de Bénédiction donné à Mari
est donc pleinement justifié, puisque toute sa vie es
placée *sous le signe de la bénédiction.*

Puisse cette nouvelle Eve, mère de Jésus et de
hommes, bénir tout particulièrement les mères en leu
obtenant une grande fécondité matérielle et spirituelle

Puisse-t-elle aussi faire participer à ses bénédiction
célestes tous ceux qui se plaisent à lui redire sans cesse
avec l'Ange et Elisabeth, cette salutation qui lui es
très agréable : « Vous êtes *bénie* entre toutes le
femmes et Jésus le fruit de votre sein est *béni* ».

Dom Gaspar LEFEBVRE, O. S. B.,
Abbaye de Saint-André-lez-Bruges.

Jean Cassien

LA PREMIÈRE CONFÉRENCE

L'Eglise de Marseille, restée fidèle au souvenir de l'une de ses gloires les plus illustres, célèbre, le 23 juillet, avec solennité, la fête de « saint Cassien ». Dans l'oraison de cette fête, le saint est nommé comme nous venons de lire : Cassien tout court. Il est cependant à peu près sûr qu'il s'appelait Jean et que Cassien n'était qu'un surnom.

Quoi qu'il en soit du débat toujours ouvert sur l'origine de Cassien (1), les grandes lignes de sa vie sont suffisamment assurées. Né vers 360, soit en Scythie (Dobrogea roumaine), soit, plus probablement, en Provence, il entra, jeune encore — vers 17 ou 18 ans — dans un monastère de Bethléem, non loin de la grotte de la Nativité. Il s'y trouvait avec un ami qui lui était si cher qu'on les regardait comme des frères. Cet ami s'appelait Germain. Avant l'arrivée de saint Jérôme dans la même région, donc au plus tard en 385, les deux amis quittent la Palestine, avec l'autorisation de leurs supérieurs, pour aller en Egypte, se mettre à l'école des célèbres Pères du désert. Ils vont passer en Egypte et surtout au désert de Scété, quinze ou

(1) Récemment (Janvier-Mars 1945), dans la *Revue du Moyen-âge latin*, un brillant écrivain, M. H. I. Marrou a tenté de résoudre définitivement la question. Nous avouerons humblement que ses raisons ne nous ont pas entièrement convaincu. Nous donnerons les motifs de doute et les fondements de l'opinion contraire dans un livre sur Jean Cassien, à paraître prochainement dans la collection *Figures Monastiques*, que va inaugurer le monastère de Saint-Wandrille. Les pages que l'on va lire ne sont qu'un chapitre détaché de cet ouvrage, avec les retouches nécessaires.

seize ans, vivant de la vie anachorétique, mais visitant le plus célèbres maîtres de spiritualité de cette région béni

Peu après l'an 400, ils passent d'Egypte à Constant nople. Ils deviennent les disciples fidèles du grand Chryso tome. Germain est ordonné prêtre par lui. Cassien, plu jeune, reçoit le diaconat. Tous deux, ils prennent part a luttes du courageux évêque. Lors de son exil, ils sont cha gés de venir, au nom du clergé de la capitale de l'empi d'Orient, plaider sa cause auprès du pape saint Inn cent Ier. Intervention qui n'aboutit qu'à une réhabilitatio de la victime des machinations courtisanes. Germain alo disparaît, et Cassien, privé de son maître, Chrysostom de son ami fidèle, Germain, reste, semble-t-il, quelqu temps à Rome, où il devient l'intime de Léon, le futu pape (2). De là. il revient, comme il en avait toujours eu l désir, dans son pays natal et fonde, à Marseille, deux cou vents, dont l'un était pour les hommes et l'autre pour le femmes. Le premier, placé sous le patronage du marty marseillais saint Victor, fut dirigé par lui jusqu'à sa mo qui se situe après 432.

Ouvrages de Cassien.

Il y avait quelques années que Cassien avait fond Saint-Victor, lorsque l'évêque d'Apt, saint Castor, fo dant lui-même un monastère dans sa ville épiscopale, l demanda d'instruire ses moines des usages orientaux égyptiens. Cassien répondit à ce désir en écrivant un pr mier ouvrage intitulé : « Institutions cénobitiques — *D Institutis Cœnobiorum* », et en annonçant son intentio de le faire suivre d'un second, qui aurait pour titre « Conférences — *Collationes* ». La rédaction et la publ cation du premier se firent entre 419 et 426. Pour second, qui est divisé en trois séries publiées séparémen une partie fut écrite avant 426, mais publiée après cet date; les deux parties suivantes paraissent avoir été réd gées et publiées à peu d'intervalle, de 426 à 429. Sur l instances de Léon, alors diacre de l'Eglise romaine, Ca

(2) M. Marrou le fait retourner alors à son monastère de Bethléem Nous montrerons dans l'ouvrage signalé ci-dessus, que cette hypothè est formellement exclue par les textes et par des raisons tout-à-fa concluantes.

sien, au comble de son prestige, en dépit de ses débats sur la question de la grâce avec saint Augustin, écrivit encore une réfutation du nestorianisme « *Contra Nestorium* » en 430-431, mais avant le Concile d'Ephèse de cette dernière année.

De ces trois ouvrages, le plus célèbre est celui des *Conférences*. Cassien en avait pris le nom de *Conférencier*, sous lequel le désigne saint Prosper d'Aquitaine, défendant contre lui les thèses augustiniennes « *Contra Collatorem* » (432).

Il y a cela de curieux, dans les *Conférences*, que les premières en date ne furent placées que dans la seconde partie. En sorte que les dix premières, publiées en premier lieu, ne se placent, en réalité, qu'après les sept suivantes, peut-être même après les sept dernières.

Si nous parlons ici de la première de toutes, c'est qu'elle contient tout l'abrégé de la doctrine spirituelle des Pères du désert, telle que Cassien l'a transmise non seulement à ses contemporains de Provence, mais à toute l'Eglise d'Occident jusqu'à nos jours.

Le but et la direction.

Cette première Conférence est mise par Cassien dans la bouche d'un vénérable ermite du nom de Moïse. Avec beaucoup de clarté dans la pensée, mais avec des expressions qui nous déconcertent un peu, Moïse, parlant à Cassien et à son ami Germain, déclare dès l'abord : « Tous les arts et toutes les professions ont un certain *scopos* qui est la *direction*, et un *telos*, qui est leur fin propre (3) ».

Ce qui nous surprend ici, c'est l'emploi de deux mots d'origine grecque — *scopos* et *telos* — que nos meilleurs lexiques donnent comme ayant un sens identique, celui de *but* ou *fin*, alors que Moïse leur donne deux sens différents. Mais, heureusement pour nous, il introduit aussitôt des comparaisons très simples et très claires :

Le laboureur.

Considérez le laboureur. Quelle est sa fin ? Obtenir une récolte abondante, de plantureuses moissons, afin de vivre

(3) « *Omnes* » *inquit, artes ac disciplinæ scopon quendam, id est destinationem, et telos, hoc est finem proprium habent.* » Conl., 1, 2.

à l'abri du besoin. C'est pour lui le *telos*. Pour y arriver que fait-il ? On le voit braver tout à tour les rayons d'un soleil torride, puis les frimas et les glaces. Il déchire inlassablement la terre, la tourne et retourne, avec sa charrue afin de purger le sol des ronces et des mauvaises herbes de rendre la glèbe aussi meuble que possible. Et, dans toutes les professions, tous les métiers, on trouverait quelque chose d'analogue.

La carrière spirituelle.

« Il n'en va pas autrement, conclut Moïse, dans notre profession. Elle a aussi son but et ses moyens propres et pour parvenir à notre fin, nous affrontons tous les travaux qui s'imposent, sans nous laisser rebuter, mieux encore avec joie ! Ni les jeûnes, ni la faim ne nous lassent. La fatigue des veilles nous réjouit; la lecture et la méditation des Ecritures ne nous découragent point par leur continuité; le travail incessant, le dépouillement et la privation de toutes choses, jusqu'à l'horreur de cette vaste solitude n'arrivent point à nous effrayer. C'est pour cela que vous mêmes, sans nul doute, vous avez méprisé l'affection de vos parents, dédaigné le sol de votre patrie et les délices du monde, traversé tant de pays, afin de parvenir jusqu'aux hommes rustiques et ignorants que nous sommes perdus dans ce désert. Quelle est, dites-moi, la destination ou la fin qui vous pousse à supporter tout cela si volontiers ? »

A cette question, Germain et Cassien répondent d'une voix que « c'était en vue du royaume des cieux » qu'ils consentaient à tant souffrir !

— Très bien répondu ! reprend Moïse. Vous avez indiqué le but, la fin, le *telos*. Il s'agit maintenant de découvrir le *scopos*, c'est-à-dire la direction à prendre, en d'autres termes, les moyens à employer, la discipline spirituelle à observer, la méthode à suivre.

Quelle est cette méthode ? Quel est ce *scopos*, ou le suprême de la vie intérieure, qui vous permettra d'arriver au royaume de Dieu ? »

La pureté du cœur.

Et comme les deux jeunes disciples semblaient hésitant

et plongés dans la stupéfaction — *obstupescentibus nobis* — Moïse leur livra enfin le *secret des secrets,* en ces termes :

— « La fin de notre profession, nous l'avons dit, c'est donc le royaume de Dieu ou le royaume des cieux, quant à la route à suivre, c'est-à-dire au *scopos,* c'est la *pureté du cœur — puritas cordis* — sans laquelle il est impossible à qui que ce soit de parvenir à cette fin (4). »

Science pratique et science théorique.

Dans tout ce début, nous avons une preuve bien frappante du manque d'esprit systématique chez Cassien. Il attribue, en effet, à l'abbé Nesteros une autre Conférence, la quatorzième, qui avait donc été antérieure en fait à celle de l'abbé Moïse, et où l'on trouvait une distinction infiniment plus claire que celle du *telos* et du *scopos,* qui ne s'explique, sur les lèvres de Moïse, qu'à force de comparaisons et d'analogies. Cette distinction que l'on retrouve chez Evagre le Pontique, dont les travaux les plus récents font l'un des inspirateurs principaux de toute la spiritualité de ce temps, est la suivante : la science spirituelle contient deux parties : *la science active ou pratique* et *la science théorique ou contemplative.*

C'est évidemment ce que nous appelons aujourd'hui *la vie ascétique* et *la vie mystique.* Si donc Cassien avait reconstruit, après coup, les leçons reçues au désert, il aurait dû dire : la *vie ascétique, active ou pratique* a pour but — *scopos* — de purifier l'âme des vices et de l'embellir des vertus contraires. Mais ce but n'est pas la fin dernière. Au delà de la vie ascétique ou active, il y a une vie supérieure, qui est *la vie mystique* ou *contemplative.*

Que telle soit bien la pensée de Moïse, interprétée par Cassien, c'est ce qui ne souffre aucun doute.

Les preuves.

Le bon vieillard, en effet, ne se bornait pas à affirmer sa conviction personnelle. Il l'appuyait immédiatement sur

(4) « *Finis quidem nostræ professionis, ut diximus, regnum Dei vel regnum cœlorum est, destinatio vero, id est scopos, puritas cordis, sine qua ad illum finem impossibile est quempiam pervenire.* » Conl., I, 4.

la parole de Dieu même, en citant les Ecritures, source de toute vérité spirituelle :

« La fin de notre profession, selon l'Apôtre, c'est la vie éternelle, selon ce qu'il dit : *Vous avez pour fruit la sainteté et pour fin la vie éternelle* (5). Le but — *scopos* — c'est donc la pureté du cœur, qu'à juste titre il appelle la sainteté. Sans elle, la fin susdite ne pourra être atteinte. C'est comme s'il disait, en d'autres termes : « Vous avez pour but la pureté du cœur et comme fin la vie éternelle. ». Par conséquent, tout ce qui nous conduit à ce but, à savoir la pureté du cœur, doit être embrassé de toute notre énergie. Et tout ce qui nous en écarte, doit être évité comme funeste et malfaisant. »

Un peu plus loin, faisant encore appel à saint Paul, Moïse identifie la sainteté à la charité, et rappelle les mots décisifs de l'Apôtre :

« *Quand je distribuerais tous mes biens aux pauvres et livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, tout ne me sert de rien* (6). Preuve évidente que l'on n'acquiert pas tout d'un coup la perfection, par le seul détachement et la privation de tous les biens et de tous les honneurs, si l'on ne possède pas la charité, dont l'Apôtre décrit ici les membres et qui ne consiste que dans la pureté du cœur (7).

Conclusion de Moïse : « La pureté du cœur sera donc le terme unique de nos désirs et de nos actions ».

— « C'est pour elle, dit-il, que la solitude doit être recherchée, pour elle que les jeûnes, les veilles, les travaux, la nudité du corps, la lecture et les autres vertus doivent être pratiqués. C'est ainsi que nous obtiendrons un cœur délivré de toutes les mauvaises passions et que nous le garderons tel. C'est ainsi que, par degrés, nous pourrons nous élever à la perfection de la charité (8). »

---

(5) Le but —*scopos* — c'est donc la pureté du cœur qu'à juste titre il appelle la sainteté. Sans elle, la fin susdite ne pourra être atteinte. C'est donc comme s'il disait, en d'autres termes : « Vous avez pour but la pureté du cœur et comme fin la vie éternelle ». Par conséquent, tout ce qui nous conduit à ce but, à savoir la pureté du cœur, doit être embrassé de toute notre énergie. Et tout ce qui nous en écarte, doit être évité comme funeste et malfaisant. »

(6) *I Cor.*, 13, 3.

(7) *Coni.*, 1, 6.

(8) *Ibid.*, 7.

Pour Moïse, et par conséquent pour Cassien, son disciple, tout le reste est secondaire. Tout le reste suit, selon le mot de Cassien — *quæ sequentia sunt* — « jeûnes, veilles, anachorèse, méditation des Ecritures ». Tout est subordonné à ce but principal — *scopos* — qui est *la pureté du cœur,* en d'autres termes : *la charité* (9).

Ce que nous donne la charité.

Et d'où vient donc cette supériorité immense de la charité sur toutes les autres vertus qui ne sont que « ses membres » ? Tout simplement de ce qu'*elle nous donne Dieu,* seul centre de tout bien !

Elle seule donc nous met en possession de notre fin suprême : Dieu !

Et Moïse définit alors, avec une clarté incomparable, le but à poursuivre dans toute la vie spirituelle :

— « En cela, dit-il, doit donc être notre principal effort, elle doit être la destination perpétuelle et immuable de notre cœur : *que notre esprit adhère toujours aux choses divines et à Dieu !*

« Tout ce qui n'est pas cela, si grand qu'il paraisse, doit être jugé secondaire, voire infime ou même nuisible ! (10) »

Et toujours soucieux de s'appuyer sur la révélation divine dans les Ecritures, Moïse fait appel maintenant à une page de nos Evangiles, qui ne devait plus cesser d'être invoquée à l'appui de la distinction entre *la vie active* ou *pratique* et la *vie contemplative.*

Marthe et Marie.

Que de fois, dans la suite des âges, l'exemple immortel de Marthe et de Marie n'allait-il pas être médité. Marthe,

9) « *Jejunia, vigiliæ, anachoresis, meditatio Scripturarum, propter principalem scopon, id est* puritianem cordis, quod est caritas, *nos pervenit exercere et non propter illa principalem proturbare virtutem.* » *Ibid.*

10) « *Hic ergo nobis principalis debet esse conatus, hæc immobilis intentio cordis jugiter adfectanda, ut divinis rebus ac Deo semper adhæreat. Quidquid hac diversum est, quamvis magnum, secundum tamen aut etiam infimum seu certe noxium, judicandum est.* » *Ibid.*, 8.

c'est l'image de la vie active. Elle accomplit, certes, u bien saint ministère, puisqu'elle sert le Seigneur lui-mêm et ses disciples. Marie, au contraire, uniquement attentiv à la doctrine spirituelle de Jésus, dont elle oint les pied en les baisant, du parfum d'une bonne louange — *bon confessionis* —, Marie est préférée par le Seigneur, en q qu'elle a choisi la meilleure part, celle que nul ne pourr lui ravir.

Est-ce que cela n'est pas démonstratif ?

Moïse en est bien convaincu, car il en tire aussitôt cett conclusion, où il voulait en venir :

— « Vous voyez donc que le bien principal est dan la seule contemplation, car c'est là que le Seigneur l' déposé... Il place le souverain bien non dans une œuvr active, si louable soit-elle et abondante en fruits nombreu mais dans la contemplation de lui-même qui est vraimer chose simple et une (11). »

Un jugement de saint Thomas.

Il est intéressant pour nous de recueillir ici le jugemer du plus grand des théologiens, Thomas d'Aquin. Ma voyons d'abord l'objection faite par cette erreur tro répandue encore de nos jours et que l'on pourrait appeler *l'activisme*. Cette objection est formulée par Germai parlant aussi au nom de son ami Cassien :

— « Quoi donc ? nous écriâmes-nous, profondéme émus; le labeur des jeûnes, l'application constante à lecture, les œuvres de miséricorde, de justice, de piété d'humanité, tout nous sera donc enlevé et rien n'en reste à leurs auteurs ! Et cependant le Seigneur lui-même n'a-t pas promis à ces œuvres la récompense du royaume d cieux, en disant : « Venez, les bénis de mon Père, poss dez le royaume qui vous est préparé depuis le commenc

(11) En face de ce texte remarquable, dom Marsili a placé d passages d'Evagre, où il est dit qu'au-dessus de la science des tures, il y a la science de la sainte Monade, c'est-à dire de Di Cassien ici, insinue en effet deux degrés différents de contemplati celle qui s'attache aux œuvres de Dieu les plus hautes — donc un petit nombre de choses, — et celle qui ne veut plus voir l'*unique*, c'est-à-dire Dieu seul. Voir Dom Marsili, *Giovanni C siano ed Evagrio Pontico*, p. 93. — On verra à la fin de la prése étude les différents objets de la contemplation, selon Cassien.

ment du monde. J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire et le reste ? Comment ces choses seront-elles enlevées qui introduisent ceux qui les font dans le royaume des cieux ? (12) »

Et Moïse de répliquer en substance : « Mais je n'ai pas dit que la récompense des bonnes œuvres doit être enlevée, car le Seigneur lui-même a affirmé que même un verre d'eau ne restera pas sans récompense. Mais j'affirme que l'exercice de ces œuvres, rendu nécessaire actuellement par la lutte contre les besoins du corps ou les assauts de la chair, disparaîtra avec cette vie.

— « Les macérations de la chair, à la vérité, marquent un certain commencement dans la voie du progrès, mais elles n'engendrent pas la *charité parfaite,* qui, seule, a les promesses de la vie présente et de la vie future. Nous tenons ces œuvres comme nécessaires, mais seulement parce que, sans elles, il est impossible de gravir les sommets de la charité... (13). »

La charité, au contraire, selon l'Apôtre, ne passera jamais. Tout le reste cessera, les prophéties, les langues, la science ! Seule, la charité ne périra jamais. Seule, elle vivra et plus efficace et plus excellente, sauve de toute altération, « pour adhérer à Dieu, dans l'éternelle incorruptibilité, avec une flamme plus vive et une intimité plus parfaite (14) ».

Magnifique doctrine en vérité, et que l'on n'est pas surpris de voir approuvée par saint Thomas d'Aquin. Il se demande, en effet, à la question 184, article 3 de la *secunda Secundæ,* en quoi consiste la perfection. Et il répond, comme notre pieux vieillard du désert : « Essentiellement, la perfection chrétienne est toute dans la charité ». Puis, citant Cassien, il ajoute :

— « L'abbé Moïse parle de même, dans les Conférences des Pères : « Les jeûnes, les veilles, la méditation des Écritures, la nudité et les privations ne sont pas la per-

---

12) *Ibid.,* 9.
13) *Ibid.,* 10.
14) «*Caritas... nullo intercipietur tempore... efficacior atque vigilentior permanebit, nullo unquam corrumpenda defectu, sed per incorruptionem perpetuam flagrantius Deo atque intentius adhæsura.* »

fection. Le régime de vie que nous embrassons n'y trouve point sa fin, mais des moyens d'y parvenir. »

Et saint Thomas de préciser que l'abbé Moïse avait indiqué précédemment que *la fin* de la vie religieuse n'est autre que la perfection de la charité, à laquelle on s'efforce de s'élever par autant de degrés qu'il y a de vertus.

La charité et les vertus.

On pourrait toutefois se demander ici dans quelle mesure Cassien conçoit les autres vertus comme des degrés pour s'élever à la charité ou du moins à la perfection de cette divine pureté du cœur qu'il identifie à la charité. La comparaison qu'il emploie de la course au stade, après saint Paul, pourrait donner lieu à confusion. En effet, si la pureté du cœur ou charité est le *scopos* du stade, c'est-à-dire le but à atteindre (15), dans la course, et si les autres vertus ne sont que les étapes préalables de cette course même, on pourrait s'imaginer que, dans la pensée de Cassien, la charité ne se trouve qu'au bout de la course. Or, cela est entièrement faux dans la doctrine catholique. C'est pourquoi saint Thomas a bien soin de dire que l'on s'élève par degrés *à la perfection de la charité,* mais non que l'on monte en dernier lieu à la charité tout court.

Nous possédons la divine charité dès que nous sommes en état de grâce. Cela ne signifie nullement la perfection de la charité, certes ! Mais il s'ensuit que les vertus, qui nous servent de degrés pour atteindre cette perfection, sont déjà *informées,* comme dit la langue scolastique, c'est-à-dire animées, vivifiées, inspirées par la charité. C'est la charité qui fait toute la valeur des vertus devant Dieu. C'est donc de la charité même que part la vie spirituelle. Il n'y a pas de vie spirituelle sans la charité, car sans elle l'âme est en état de mort spirituelle ! C'est donc de la charité que nous allons à la charité sans cesse. Nous mo-

(15) Il semble bien que dans saint Paul et, ici, dans Cassien, le mot de *scopos* soit un terme technique de courses, au stade. Le *scopos* était le « poteau d'arrivée ». On comprend alors la distinction entre le *scopos* et le *telos.* Le premier est le but à atteindre, le but matériel pour ainsi dire, le but visible. Mais il y a *but* et *but.* Le coureur vise au but du stade, pour atteindre le but de son effort, qui est la récompense et la gloire. Zeller, trouvant une pareille distinction dans la philosophie stoïcienne grecque, appelait cela : *eine Haarspaltigkeit;* la division d'un cheveu en quatre!

ons en elle et par elle. La charité ainsi comprise n'est as seulement le *scopos* de la course, le but final où il aut atteindre pour la gagner. Le *scopos*, c'est la perfection le la charité. Mais toutes les vertus tendant à cette per- ection se meuvent dans cette charité déjà et sont de la harité en marche, en mouvement, en action, de la cha- ité commencée, qui grandit et s'élève !

Est-ce bien cela aussi que pense Cassien ?

Mais oui, c'est bien cela, encore qu'il n'y insiste pas pécialement. On a pu noter, en effet, au passage qu'il ppelle les autres vertus « les membres de la charité ». 'est tout dire. Voici, au surplus, son texte entier :

— « Ce n'est donc pas tout de suite, dans le dénue- ient ni la privation de tous les biens ou dans le mépris es dignités, que gît la perfection, à moins que ne soit résente la charité dont l'Apôtre nous décrit les membres t qui consiste dans la seule pureté du cœur. Car, qu'est-ce onc que n'être pas jaloux, ne pas s'irriter, ne pas agir par rivolité, ne pas chercher son intérêt, ne pas se réjouir de iniquité, ne pas songer à mal, et le reste, si ce n'est ffrir toujours à Dieu un cœur parfait et très pur et le arder intact de toutes les perturbations ? (16) »

La contemplation selon Cassien.

Et au terme des efforts de la vie active, quand le chré- en qui vise à la perfection, c'est-à-dire le moine, sera arvenu à la pureté du cœur, que fera-t-il ? Il s'adonnera la glorieuse « *theoria* », c'est-à-dire à la contemplation, n normale de la vie monastique. Qu'est-ce donc que la ontemplation pour l'abbé Moïse et pour Cassien, son isciple ? Recueillons la réponse des lèvres de Moïse lui- ême :

— « Pour ce qui est, dit-il, de la contemplation de ieu, on la conçoit de bien des manières — *multifarie* —. ar Dieu n'est pas connu seulement par l'admiration de n incompréhensible substance, ce qui du reste est encore ché dans l'espoir de la promesse, mais aussi dans la gran- eur de ses créatures ou dans la considération de son uité ou dans le secours de sa providence quotidienne. orsque nous parcourons, en effet, d'un esprit très purifié, ut ce qu'il a fait dans ses saints; comment il gouverne

(16) *Ibid.*, 6.

tout par sa puissance; comment il conduit et régit tout quand nous songeons, d'un cœur tremblant, à l'immensité de sa science, à son regard que le secret des cœurs ne peut éviter; quand nous pensons que le sable de la mer et le nombre des flots sont supputés et connus de lui; quand nous réfléchissons que les gouttes de la pluie, le passé et tout l'avenir, à notre stupéfaction, tombent sous sa connaissance; quand nous contemplons, avec surprise, son ineffable clémence, qui supporte, avec une patience inlassable les innombrables péchés qui se commettent à tout instant sous ses yeux; quand nous voyons, d'autre part, la vocation dont il nous a gratifiés, sans nul mérite antérieur de notre part (17), par la seule grâce de sa miséricorde, avec enfin tant d'occasions de salut qu'il nous a offertes en nous adoptant : à savoir qu'il a voulu nous faire naître ainsi, nous faire livrer, dès le berceau, sa grâce et la connaissance de sa loi; que lui-même, triomphant de notre adversaire en nous, à notre seul assentiment et à notre simple bonne volonté, il promet la récompense de l'éternelle béatitude et des biens perpétuels, et qu'enfin, il a décrété la réalisation de son Incarnation, pour notre salut et propagé à travers toutes les nations les merveilles de ses mystères; quand nous pensons, dis-je, à tout cela, nous y trouvons les objets de multiples contemplations; et, en dehors de cela il en est encore d'autres, innombrables, qui, selon la qualité de la vie et de la pureté de l'âme, *jaillissent de nos sens intérieurs et dans lesquelles Dieu même est vu par les regards purs ou bien est possédé !...* »

Cette page magnifique est l'un des meilleurs résumés que Cassien nous ait donnés de sa doctrine sur la contemplation. Elle se trouve au chapitre XV de cette première Conférence et elle achève d'en faire un très beau tableau d'ensemble de la vie spirituelle, selon les Pères du désert. Cet idéal allait hanter les moines des siècles à venir. Puisse-t-il hanter aussi nos âmes de chrétiens, car il n'a rien perdu de sa splendeur et de sa profonde vérité.

L. CRISTIANI.

(17) « *Vocationem, qua nos nullis præcedentibus meritis gratia sua miserationis adscivit...* » Noter au passage cette déclaration, qui prouve comme nous comptons le montrer dans notre ouvrage que Cassien, qu'il ne fut pas semi-pélagien au début, mais le devint par terreur du fatalisme prédestinatien.

Points de vue sur l'histoire de l'état religieux

II. - LES VŒUX

L'histoire des vœux de religion peut se diviser en deux randes époques. La première embrasse la période anté- ieure à l'apparition du monachisme, la seconde s'étend epuis le moyen âge : c'est celle où les vœux monastiques, uis les vœux de religion et les promesses exigées des ıembres des tiers-ordres et autres organismes trouvent urs formules définitives.

A chacune de ces époques, il faut considérer, d'une part, matière de l'engagement que constitue le vœu — autre- ent dit ce qu'on promet —, d'autre part, la nature de t engagement, son caractère et ce qui fait de lui un eu.

1. **Pendant les premiers siècles,** il semble que ıscèse n'exige d'aucun de ses adeptes un engagement rticulier différent de celui qu'implique le baptême. Au urs du troisième siècle apparaît peu à peu un engage- ent propre aux ascètes et aux vierges qui deviendront s moines et les moniales. Rien de semblable n'est demandé x chrétiens qui veulent mener la vie dévote dans ıe ɔnde. Pendant cette période antérieure au monachisme, ıs ces chrétiens fervents vivent à l'état isolé, dispersés ns le monde : il n'y a pas entre eux d'autre organisme e la hiérarchie épiscopale. Ils ne forment pas de com- ınautés, ils sont sans lien entre eux, sans supérieur, ıs costume spécial — sauf, peu à peu, et en certains

endroits, le voile pour les vierges —. Il n'y a de commun entre eux que leur aspiration à la perfection et la protection que prend l'Eglise de leur vertu : elle prie pour eux, elle prend des précautions en faveur de la virginité. Mais chacun d'eux reste un organe d'un organisme qui est l'Eglise : il n'y a pas entre eux « d'organisation » dans l'Eglise, et cet état de fait a des répercussions sur la matière et la nature de leur engagement.

a) Sur quoi porte leur engagement ?

Ce qu'on attend d'eux, c'est d'abord la *virginité* : cette obligation est première dans l'ordre d'importance et dans l'ordre chronologique de l'apparition des devoirs de l'ascèse. Cette importance qu'on accorde alors à la virginité est liée aux circonstances dans laquelle vit l'Eglise : au milieu du monde païen, la virginité apparaît comme une invention propre au christianisme. « Une telle manière de vivre, écrit Duchesne, une telle manière de vivre, supérieure aux lois de la nature, honore extrêmement le christianisme. Les vierges des deux sexes, surtout les femmes, à cause de leur fragilité spéciale, sont l'honneur de l'Eglise, les plus précieux joyaux de sa parure. Aussi bien, loin de les cacher derrière des murs ou des grilles, est-on heureux de les montrer (1). » De fait, ils occupent une place spéciale à l'Eglise, aux premiers rangs de la communauté et l'on a pour eux des égards et les marques d'un respect particulier. Mais l'importance attribuée à la virginité est également liée à l'idée, si chère aux anciens, de l'intégrité de la nature humaine : la virginité apparaît comme un souvenir de ce qu'était la nature avant le péché originel et comme une anticipation de ce qu'elle sera de nouveau après la résurrection glorieuse, grâce à l'œuvre du Christ et à la médiation de l'Eglise, considérée comme son épouse et comme vierge. Toute une littérature représentée, par exemple, par le *Banquet des Vierges* Méthode d'Olympe (2) et par le traité *De la virginité sainte* de saint Augustin développe cette spiritualité de la virginité, dont les thèmes fondamentaux s'expriment encore aujourd'hui dans les prières du *Pontifical romain* pour la consécration de

(1) *Op. cit.*, p. 442.
(2) Cf. G. Bardy : *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, 1935, p. 301.

ierges : la splendide préface qu'on chante à cette céré-
nonie continue de montrer dans la virginité une image de
'œuvre de restauration opérée par le Christ (3).

Des gens mariés — les confesseurs, les veuves dont
parle encore la liturgie — on exige qu'ils pratiquent la
chasteté selon leur état. L'idée centrale qui fait la gloire
les uns et des autres est celle de la splendeur de la mono-
amie; l'importance qu'on lui attribue est également liée
ux circonstances; aux yeux du paganisme, la monogamie
pparaissait comme un prodige rare et difficile à accomplir;
lle est plus proche de la virginité que du divorce ou de
union libre. Elle s'éclaire, en outre, à la lumière de
oute une théologie dont les principaux thèmes sont ceux
e la sanctification des époux l'un par l'autre, et du mariage
nique, indissoluble qui unit le Christ et l'Eglise. D'où le
espect qu'on accordait aux veuves restées fidèles, après
a mort, à leur premier et unique mari : c'était une forme
méritoire de monogamie, tandis que la bigamie successive,
ien que légitime, était moins estimable (4); aussi les
econdes noces étaient-elles moins solennelles. Toutes ces
lées s'expriment dans les traités, trop peu connus aujour-
'hui, de saint Augustin *Sur le bien conjugal, Sur le bien*
u veuvage, Sur les mariages adultères (5) et dans les
crits d'autres Pères, comme dans les pages où Tertullien
xalte la monogamie de saint Pierre et montre que ce
ernier, parce qu'il était l'époux d'une seule femme, était
estiné à être le chef de l'Eglise dont l'unique époux est
Christ (6).

Avec la virginité, une autre pratique des ascètes était
pauvreté. Celle-ci consistait non dans l'impossibilité
ridique de posséder ou dans la faculté de ne posséder
u'en commun ou de n'user des biens qu'avec une autori-
ution, mais dans le renoncement effectif aux biens per-
onnels, même si, pour vivre, on doit en posséder un peu.

(3) Comme témoin de la persistance de ces idées au moyen-âge en
cident, citons par exemple, Yves de Chartres, Epist., 10 *P.L.* 162.
(4) On sait qu'elle reste un empêchement aux ordres sacrés. Dans
ncien droit, celui qui épousait une veuve était considéré comme
ame et tombait sous le même empêchement.
(5) Le premier et le troisième de ces traités ont été réédités et
duits par G. Combes, dans *la Bibliothèque augustinienne*, Paris
esclée de Brouwer, 1937).
(6) Par ex. *De Monogamia*, 8, P. L., 2, 989.

La vocation érémitique de saint Antoine, par exemple avait été déterminée par cette parole évangélique, entendue dans une assemblée chrétienne : *Vends tout ce que tu as donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi.* Le solitaire se retrouve assez vite propriétaire de sa cellule, voire du petit jardin qui l'entoure et garantit sa solitude; mais, ayant renoncé à ses biens et à la perspective d'acquérir une fortune, il encourt le beau risque de la pauvreté réelle (7). Ces deux formes de renoncement, virginité et pauvreté qui supposent la pureté du cœur et la confiance en Dieu étaient primitivement la seule pratique des ascètes. Tous les autres éléments s'y réfèrent et leur doivent, d'une certaine façon, leur existence (8). Peu à peu, cependant, l'expérience fit toucher du doigt la difficulté de l'observance du célibat; on fut donc amené à lui chercher un soutien dans l'éloignement du monde, dans la vie de prière, dans la mortification et dans l'apostolat; on voulut également sauvegarder la virginité par une promesse qui fût un stimulant et une barrière. Aussi, « sous la pression des circonstances, l'ascétisme se transformera » et deviendra le monachisme; « par l'ascétisme, le monachisme remontera à l'Evangile et aux temps apostoliques (9) »; ce sera toujours la même institution, les circonstances qui orientent son évolution auront seules changé. Les ascètes étaient ils astreints à des œuvres spéciales et surérogatoires, qui n'aient pas été exigées de l'ensemble des fidèles ? Il semble que ce ne fut le cas ni partout, ni surtout dans les débuts. « Ils recherchaient l'ascétisme pour lui-même, écrit Duchesne, et non comme une condition favorable au recueillement ou à l'exercice des œuvres de charité, de prédication, d'enseignement » et l'on exigeait d'eux ni une assiduité extraordinaire aux réunions du culte, ni un dévouement particulier aux bonnes œuvres (10). Ce jugement est peut-être excessif. Le même auteur ajoute d'ailleurs aussitôt : « Ce n'est que plus tard, quand la ferveur se ralentit dans l'ensemble des communautés chrétiennes que l'on eu

(7) Cf. Chanoine Jacques Leclercq, dans *Etudes Carmélitaines* XXIV (1939), pp. 72-108.

(8) Martinez, *L'Ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles*, Paris, 1913, p. 197.

(9) Martinez, *op. cit.*, p. 198.

(10) *Op. cit.*, p. 441.

'idée d'attendre des continents une piété plus grande que elle des autres. Il est vrai que l'on y arriva vite. ». Que eur demanda-t-on alors ? D'après les *Epîtres aux vierges,* ttribuées à saint Clément, document qui remonte au début du troisième siècle, on leur demandait de s'adonner à un ertain apostolat par la prière et par l'action; celle-ci était urtout itinérante; les ascètes étaient des sortes de mis- ionnaires, ils faisaient du bien autour d'eux, partout où ls allaient, par leurs paroles et plus encore en visitant es orphelins, les veuves, les pauvres chargés d'enfants, es malades, enfin les possédés, sur qui ils exerçaient leur harisme en les exorcisant (11).

En tout ceci, on le voit, il n'est pas fait mention d'obéis- ance.

b) Dans ces conditions, il est bien difficile de carac- ériser la nature de l'engagement contracté par les ascètes.

Avant le milieu du troisième siècle, il n'y a pas trace de vœu, ni public, ni même, semble-t-il, privé. On trouve eulement une simple reconnaissance par l'Eglise de l'état les ascètes et de la promesse qu'il implique; pour protéger es vierges, l'Eglise les consacre; jusqu'à ce jour, dans la préface du rite de la consécration des vierges et dans 'anathème lancé à la fin de la cérémonie contre les viola- eurs de leurs personnes et de leurs biens, le *Pontifical omain* garde en partie à cette consécration le caractère 'une protection. Puis la profession apparaît peu à peu; lle est déjà attestée, semble-t-il, dans Origène (12).

2. **A l'époque du monachisme,** l'existence et e développement des vœux sont liés au développement istorique de l'institution monastique et des circonstances ans lesquelles cette institution évolue.

a) La matière des vœux.

L'idée génératrice de la profession monastique est celle e l'imitation de Jésus-Christ. Or, l'exemple essentiel que ous a donné le Sauveur est celui de sa mort et de sa ésurrection; ce mystère nous est appliqué, d'une façon

(11) Cf. MARTINEZ, *op. cit.*, pp. 174-176.
(12) Cf. H. LECLERCQ, art. *Monachisme, loc. cit.*, col. 1788, 1790, 94.

mystérieuse, mais réelle, par le sacrement du baptême où s'inaugure efficacement l'imitation du Christ par le chrétien; celui-ci participe à la mort et à la résurrection de son Chef. Il n'aura plus ensuite qu'à accorder sa vie morale à la réalité sacramentelle qui s'est accomplie en lui une fois pour toutes : pour continuer à participer à la mort du Christ, il devra pratiquer la mortification, mourir au monde et renoncer à son esprit; pour prolonger en lui le mystère de la résurrection, il devra renaître sans cesse à une vie nouvelle par les moyens qui permettent d'intensifier l'union de l'âme à Dieu, et particulièrement par la prière et la contemplation.

L'ascèse apparaît donc comme une exigence du baptême et comme une suppléance de la possibilité du martyre, à partir du moment où, avec la paix de l'Eglise, les persécutions prennent fin; le martyre, en effet, entraînant la mort même physique et la naissance (*natalis*) de l'âme à la vie céleste, est la parfaite imitation de la mort et de la résurrection du Christ : c'est donc lui qui est considéré comme le vrai baptême (13). Il n'est sans doute pas exclu que certains ascètes, avant la paix de l'Eglise, aient fui au désert pour éviter le martyre, ou, après la paix de l'Eglise, pour éviter de se laisser contaminer par les hérésies ambiantes : le monde chrétien était vaste, et les vocations variées. Mais l'idée qui, le plus généralement, semble avoir été le motif de la vie monastique, est celle qui voyait dans la vie monastique, un remplacement du martyre qui est lui-même un remplacement du baptême : le baptême est une mort sacramentelle, le monachisme étant, pour ainsi dire, une mort ascétique, et la profession monastique une mort juridique. D'où le grand développement du monachisme à partir du moment où disparaît la perspective du martyre. On cherche alors à pratiquer de grands renoncements pour le Christ et ce désir engendre de sublimes extravagances, dont celle qui consistait à se retirer au désert était encore la plus simple; d'autres ascètes se lancent dans des voies bien plus extraordinaires : les subdivales vivent sans logement ou bien dans un réduit sans toit où ils sont successivement calcinés ou congelés par

(13) Cf. M. VILLER et K. RAHNER, *op. cit.*, pp. 30-38, et M. VILLER, *Martyre et perfection*, et *Martyre et ascèse*, dans *Rev. d'ascét. et de mystique*, VI, Janvier et Avril 1925.

a chaleur de l'été ou le froid de l'hiver; les stationnaires e fixent n'importe où et vivent immobiles le plus longtemps ossible; les acémètes se privent entièrement de sommeil; es nomades ou vagabonds sont de perpétuels pèlerins, es brouteurs ou pasteurs vivent en mangeant des herbes; es gynénosophites se passent de vêtements, sauf pour ce ue la pudeur les oblige à cacher; les sidérophores ou orçats portent des entraves ou des chaînes, les stylites ivent sur une colonne où ils se livrent à de nombreuses nétanies ou prostrations; les siloïtes vivent dans une osse ou un puits; les pseudo-fous ou déments contrefont a folie et s'exposent à des rebuffades. Dans chacune de es catégories se révèlent des saints; mais toutes ces xcentricités, inévitablement, engendrent des abus contre squels vont réagir les législateurs monastiques.

D'où l'apparition progressive d'un nouvel élément dans a vie ascétique : l'obéissance. On s'aperçoit que le plus rand des renoncements est de soumettre sa volonté à celle 'un autre, et c'est là un progrès : on acquiert, peu à peu, ne connaissance plus explicite et plus précise des moyens ui permettent de réaliser l'idéal de l'imitation de Jésus-hrist par la mortification. Ce progrès coïncide avec le éveloppement de l'institution communautaire. L'obéis-ance considérée comme un moyen de progrès moral, omme une occasion de renoncement, devient un élément ondamental de l'ascèse des Pères du désert. Ce n'est pas ncore l'obéissance cénobitique; celle-ci sera la forme hevée de l'obéissance monastique : elle consistera à obéir un supérieur. Mais, dès avant qu'elle n'apparaisse, se essine dans l'anachorèse, par rapport à « l'ancien », au ère spirituel, l'obéissance d'ascèse, considérée comme plus nportante que les autres moyens d'ascèse. Cette obéis-ance elle-même revêt d'ailleurs parfois des formes bsurdes : on se rappelle la vieille histoire de la canne à ucre qui prend racine dans le sable à force d'être arrosée, u celle de l'ancien qui exige que son disciple prenne un nglier pour un veau. Toutes ces déviations qui, au désert, enacent les moyens les meilleurs de la mortification hrétienne, font apparaître la nécessité et apprécier le ienfait des législateurs monastiques : ceux-ci sont sur-out saint Basile et, en Occident, saint Benoît.

b) Nature des vœux.

L'engagement monastique est appelé vœu, promesse, profession, renonciation, pacte (14). Or, il est remarquable que les mêmes mots servent à désigner le baptême (15). De fait, l'essence de l'engagement monastique est d'être un « second baptême ». Le baptême, par la τελείωσις — dédoublée peu à peu en les deux sacrements de baptême et confirmation — fait du chrétien la chose de Dieu. Avec les promesses qu'il implique, c'est un vrai pacte : il comporte, d'une part, la renonciation à Satan et à l'esprit du monde, et, d'autre part, l'adhésion au Christ, c'est-à-dire le consentement au double aspect du mystère de la mort et de la résurrection du Christ. Lorsque la personnalité s'est pleinement éveillée, l'ascète chrétien fait une option en faveur de la vie parfaite : il choisit la vie monastique comme l'épanouissement de son baptême et fait de sa profession la consécration des promesses de son baptême; la profession monastique est une remise totale de tout son être — volonté, fortune, activité, exercice de l'intelligence — au service de Dieu, entre les mains d'un supérieur désigné par l'Eglise et qui la représente. Aussi le parallèle entre le pacte du baptême et celui de la profession est-il souvent développé par les Pères (16). On comprend, dès lors, que le rite de la profession soit calqué sur celui du baptême (17) : au catéchuménat répond le noviciat; les deux cérémonies comportent pacte et renonciation énoncés sous la forme de réponse à des questions semblables : « Veux-tu renoncer au siècle ? — Je le veux ». La vêture du profès rappelle celle du néophyte; les effets de la profession sont assimilés par les Pères et par certains théologiens à *ceux du baptême :* l'une et l'autre remettent les péchés.

Dans la Règle de saint Benoît, la profession se présente

(14) *Votum, promissio, professio, renunciatio, pactum.* L'expression *vovere* employée par saint Augustin et déjà par les traducteurs de saint Basile s'imposera dans le vocabulaire des papes comme Urbain Ier et des théologiens comme saint Thomas, voir *Haeften : Monasticarum disquisitionum libri,* XII, 1644, pp. 405-456.

(15) *Haeften, op. cit.,* 442.

(16) Textes indiqués par HAEFTEN, *op. cit.,* 440-442; P. DE PUNIET, *op. cit.,* t. II, p. 68; I. HERWEGEN, *op. cit.,* pp. 335, 341, 342, 444.

(17) Parallèle établi par HAEFTEN, *op. cit.,* pp. 441-442, qui cite des textes anciens et, d'après lui, par G. MORIN : *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours,* Maredsous, 1913, p. 60.

omme un pacte bilatéral : de la part du profès, il com-
orte l'offrande de lui-même : « Acceptez-moi Seigneur,
elon votre promesse », et de la part de Dieu l'accep-
ion et la garantie réciproques : « Et je vivrai. Ne me
onfondez pas dans mon attente ». Le tout est inséré
ans la célébration de l'Eucharistie, uni à l'offrande du
hrist par l'Eglise. Ce rite est-il donc un acte sacral ou
uridique ? L'un et l'autre à la fois : comme le bap-
ême, la profession est en même temps un pacte et une
consécration ». Le dernier mot est employé par les an-
ens rituels « pour faire le moine » (18). On doit donc
istinguer une consécration hiérarchique donnée aux prêtres
aux autres ministres sacrés, et une consécration de ca-
actère « pneumatique », celle qui est donnée aux moines
aux vierges (19). La formule des vœux a connu une his-
oire tourmentée. Saint Benoît en avait fixé les trois termes
uivants : en premier lieu « stabilité », exigée en réaction
ontre l'anachorèse ambulante et ses dangers; ensuite la
conversation des mœurs », qui implique la conversion et
quivaut à « vivre en converti » c'est-à-dire dans une
ommunauté monastique : ce mot désigne donc la vie
énobitique par opposition à la vie érémitique, à la vie
olitaire au désert (20). La conversation suppose donc la
hasteté et la renonciation aux biens personnels, qui ne
ont pas mentionnées : il va de soi que ce sont là des obli-
ations de la vie monastique (21), enfin la formule de saint
Benoît mentionne l'obéisance qui est une nécessité de la
ie en commun et un moyen de renoncement. Peu à peu,
ependant, au cours du moyen âge, on ne saisit plus le
ens de la « conversation », que des fautes de copistes
ransforment dans les manuscrits en « conversion »; on
upprime donc cette expression, devenue incompréhen-
ible. De même la « stabilité » n'a plus de raison d'être
uand disparaissent les abus auxquels elle s'opposait. Reste
'obéissance : dans certaines congrégations monastiques

(18) HERWEGEN, *op. cit.*, p. 345, *Eum benedictionis tuæ conserva-one confirmare digneris.*
(19) HERWEGEN, p. 348.
(20) Cf. O. LOTTIN, *Considérations sur la vie religieuse*, 2e éd., ouvain, 1945, p. 71.
(21) La chasteté parfaite est, dans l'antiquité, tellement inhérente l'état monastique que de nos jours encore, les orientaux orthodoxes, our qui tout ascète célibataire est un moine, considèrent notre ergé séculier d'Occident comme un clergé monastique.

ou autres, comme aujourd'hui dans l'Ordre des Prêcheurs on promet simplement l'obéissance. Il arrive donc ainsi que ce qui n'était pas primitif dans les obligations de l'ascèse, l'obéissance, finit par subsister uniquement, alors que ce qui d'abord faisait seul l'objet de l'engagement la chasteté et la pauvreté, n'est plus qu'impliqué (22). C'est alors qu'apparaît la formule tripartite qui finira par s'imposer presque partout à partir du treizième siècle. Dans la règle de l'Ordre de la Sainte-Trinité, approuvée par Innocent III en 1198, on promet de vivre « sous l'obéissance, dans la chasteté, sans bien propre » *sub obedientia, in castitate, sine proprio*. La règle de saint François comporte une formule semblable. Ainsi, la donation totale de l'ascète à Dieu dans l'Eglise, identique dans son essence depuis les origines de l'ascèse, s'exprime en formules différentes selon les circonstances.

***

Telles sont les leçons de l'histoire. Tel est le « donné » que fournit la vie de l'Eglise au cours des siècles et que les théologiens, éminemment saint Thomas, ont eu pour rôle d'élaborer.

Mais à travers la tradition de l'Eglise qui nous propose ce donné, nous sommes ramenés aux sources mêmes de la vie de l'Eglise, c'est-à-dire, dans l'ordre essentiel au baptême, principe de la vie chrétienne, et à l'Eucharistie, son aliment, son centre, et dans l'ordre chronologique à la communauté apostolique, dépositaire de l'Esprit du Christ.

Nous assistons ainsi à l'explicitation progressive d'une réalité contenue en germe dans la doctrine et l'exemple du Christ et dans la pratique des apôtres. Mais cette explicitation s'est accomplie au cours de la vie de l'Eglise et sous l'influence des conditions humaines qui sont pour elle des occasions de développement. Sur la chasteté on avait pendant les premiers siècles, beaucoup insisté à cause du paganisme ambiant et parce qu'elle manifestait la gloire de l'Eglise; on y avait tellement insisté qu'on semblait passer sous silence les autres obligations de la vie par-

(22) Saint Thomas explique même que les œuvres particulières telles que l'enseignement ou le soin des malades sont incluses dans l'obéissance, *Sum Theol.*, II, II, q. 186, a. 7, ad 2; sur les vicissitudes de la formule de la profession monastique, H. Leclercq, art. *Monachisme*, col. 1908-1909.

ite. L'obéissance, peu à peu, devint très importante. monachisme cénobitique fut amené, contre les caprices s anachorètes et pour faire face à l'organisation de la e des communautés, peut-être aussi sous l'influence du oit romain, à mettre tellement l'accent sur elle qu'elle vint presque l'unique matière des vœux, incluant toutes s autres obligations.

La pauvreté connut aussi son heure. Les richesses de Eglise, et du monachisme lui-même, à l'époque féodale, ovoquent ce qu'on appelle « le mouvement de la paueté », celle-ci devient prédominante dans les organismes us de saint François et de ses fils.

Ces trois éléments essentiels : la chasteté, la pauvreté, béissance ont toujours été conservés. Mais l'équilibre la hiérarchie qu'on établit entre eux a dépendu des soins de chaque époque. Cette leçon de l'histoire semble us inviter à nous demander, nous aussi, ce qu'exige tre temps. Il ne faut pas vouloir chercher d'autres obligations essentielles à la vie ascétique. Mais il peut y avoir rtaines façons nouvelles d'y rester fidèle, maintenant ie, par exemple, la chasteté dans le mariage est devenue us difficile, que la virginité dans le monde est devenue ssible et que l'Action Catholique a ouvert à l'obéissance laïcs à la hiérarchie des perspectives nouvelles. La ture sévère des vierges chrétiennes avait d'abord été tile, elle devint ensuite une protection nécessaire, puis moyen d'ascèse et enfin un obstacle à certaines formes dévouement : on sait comment saint François de Sales. i n'y réussit pas, puis saint Vincent de Paul, qui y parut, durent lutter pour obtenir que la clôture ne fût pas posée aux religieuses des congrégations qu'ils fondaient. int François de Sales et saint Vincent de Paul réussirent supprimer l'office canonial, les vœux perpétuels et le gime de la désappropriation absolue.

La pratique d'obligations dont persiste l'esprit peut donc re assouplie, aménagée ou renforcée selon que le demannt les besoins d'une époque donnée. En nous faisant sister à des variations très grandes dans la *valeur* attrihée à certaines institutions, l'histoire de l'Eglise nous prend à être actuels, ce qui est la meilleure façon d'être ditionnels, la Tradition étant continuité et présence.

Dom Jean LECLERCQ, O.S.B.

Apostolat et Mission

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

Aux siècles derniers, quand on parlait de missions, on pen
sait d'abord aux pays lointains. Le missionnaire, c'était celu
qui partait là-bas, dans « les pays chauds », souvent sans
espoir de jamais revenir, et qui, s'il revenait, racontait ses
aventures dans la brousse parmi les nègres ou les Chinois
Cependant on parlait aussi, depuis le temps de saint Vincent
de Paul et du B. de Montfort, de missions dans les campagne
de France, en attendant les institutions de missions diocésaine
destinées à raviver, dans les paroisses de campagne ou d
ville la ferveur de la pratique religieuse qui déclinait len
tement.

Ces dernières années, l'idée missionnaire s'est ranimée d'un
jeunesse nouvelle : la Mission de France, la Mission de Paris
les Frères missionnaires des Campagnes attestent ce renou
veau. Il n'y a jamais rien de neuf dans l'Eglise, c'est vra
mais ces fondations manifestent un recommencement sincèr
généreux et opportun des initiatives suscitées depuis ving
siècles dans le monde par l'esprit et les méthodes mission
naires.

La collection « Rencontres » aura joué son rôle dans c
renouveau. Elle a donné asile déjà à la « bouleversant
étude » (1) des Abbés Godin et Daniel : *La France pays d*

(1) Pasteur G. Casalis, dans *Positions protestantes* (*Rencontres*, 20
p. 49.

lission?, puis à l'enquête de M. le Chanoine Boulard : *Problèmes missionnaires de la France rurale.* Elle s'enrichit mainenant d'un nouveau volume qui fait avec les autres « figure e trilogie » : *Paroisse, communauté missionnaire.* Conclulons de cinq ans d'expérience en milieu populaire par l'abbé lichonneau et l'équipe sacerdotale du Sacré-Cœur de Colomes, présentés par le R. P. Chéry, O.P. (2)

Nous n'avons donc affaire ici ni à un cri déchirant mais ıdistinct, ni à une vue théorique et abstraite. Nous sommes ıis au fait d'une expérience positive dont nous connaîtrons es conditions, l'intention, les résultats. Cette expérience 'est pas celle d'un homme, mais d'une équipe de vicaires ɔnduite par un curé qui veut ne faire qu'un avec eux. Et volume est né de leur méditation et de leur action comunes au cours d'entretiens prolongés au cours desquels a ris corps la rédaction du R. P. Chéry. De ces origines il ırde un mouvement libre, un style copieux. L'enchaînement es chapitres et des thèmes ne semble pas obéir à une implaıble rigueur, et une table plus détaillée ou un index analyque en eussent rendu l'usage plus facile. Mais on ne peut ı'être saisi par l'esprit de foi, le zèle, l'ingéniosité, la ténaté de ces prêtres. Après cinq ans, l'expérience s'affirme uctueuse et encourageante. Une paroisse unie par un vérible esprit de famille et qui s'ingénie en même temps à ɔnner aux « autres » leur part de vérité et d'amour est ı lieu où sont rassemblés de vrais disciples de Notre-ɛigneur, où il fait son œuvre et répand sa vie.

Il ne nous est pas possible d'analyser par le menu tout que contiennent ces pages, dont sans doute la plus sûre uange sera l'application qu'on tâchera d'en faire ailleurs. u reste, tous ces conseils ne sont pas des recettes : ils ont ıelque chose de relatif, M. Michonneau tient à en faire ıa marque (pp. 10-11, 477). Ce que l'un fait, l'autre ne peut faire ou doit éviter de le faire. Alors, tandis que les uns, ncés plus avant dans les hardiesses d'aujourd'hui, pensent que ce livre est encore fort sage, les autres se sentiront

(2) Un volume de *Rencontres* (21-22) dont on verra plus loin le npte rendu. (L'expression citée est p. 10, note). — Le titre est uré de faire fortune et de passer aussitôt dans l'usage courant. moment même où paraissait l'ouvrage, le Congrès de l'Union des uvres se réunissait à Besançon (semaine de Pâques) sous un titre s voisin. Le thème du Congrès des Œuvres de Lille (Octobre 1945) tait déjà lui aussi sur ce thème.

en retard et, une fois leur attention éveillée, mettront à profi les recommandations qui s'adaptent aux exigences concrète de leur ministère.

Abandonnant à d'autres le soin d'apprécier l'habileté e le bien-fondé des techniques pastorales préconisées ici, nou voudrions présenter de brèves réflexions sur les notions cen trales mises en cause dans ce volume et dans tout le larg effort auquel il donne une expression. Cette notion de mission qui soulève comme d'un levain tant d'initiatives et de fonda tions, tout le monde l'entend-il de même et en son vrai sens Ce qualificatif de missionnaire, appliqué ici à la communauté paroissiale, est-on bien d'accord sur son contenu authentique Nous n'en sommes nullement certain.

Apostolat missionnaire.

Faisons un détour, et prenons-en pour prétexte le titre d chapitre III : « l'Apostolat missionnaire ». L'expression, qu n'est pas, loin de là, personnellement imputable à M. Micho neau, nous paraît attester à quel point le vocabulaire de mission a besoin d'être vérifié. Il nous semble voir là l'i dice d'un fait déplorable : que l'idée missionnaire ne refle risse aujourd'hui que sur les ruines de l'apostolat. Si vra ment c'est parce que l'apostolat a perdu son sens dans l esprits contemporains que la mission connaît une telle vogu on ne voit pas comment la mission à son tour pourra écha per à l'inanition qui la guettera bientôt.

Bornons-nous à une seule citation que nous extrairons, po être bon prince, de la « Vie Spirituelle » (Oct. 1945, p. 326) « Il y a quelques années nous parlions d'être apôtre militant. c'était alors le grand mot d'ordre; aujourd'hui c expressions ont fait place à une plus audacieuse encore : nous faut être missionnaire ». Et encore il convient de rem quer qu'en ce texte les mots gardent leur vrai sens même s' perdent leur intensité. Tandis qu'en nombre d'emplois le m apostolat a laissé se dissiper toute sa vigueur native. On apôtre dès qu'on se dévoue à une cause quelconque. Faire bien au prochain avec au moins le désir d'être utile à s âme, c'est « faire de l'apostolat ». En sorte que, dans l'expr sion « apostolat missionnaire », telle qu'elle s'emploie de jours, nous avons une activité chrétienne dont le contenu de soi assez indéterminé, et un qualificatif spécifique, qui se contente pas d'être une épithète d'appréciation mais

récise la nature de cette activité. Il ne s'agit pas de qualier un apostolat, par exemple, d'ardent ou de persévérant. n se trouve en face de diverses espèces d'apostolat : il y a apostolat de ceci et l'apostolat de cela, ou, dans le cas résent, l'apostolat paroissial ordinaire et l'apostolat missionaire. On serrerait de plus près les réalités exprimées par es deux mots si on les considérait comme une pure tautologie, n même type qu'une pédagogie éducative ou une topographie des lieux. L'étymologie nous en avertit déjà : le ec ἀποστέλλειν correspond au latin *mittere* et tous deux traduisent par *envoyer*. Les dérivés sont unis par une semable correspondance. L'*apostolatus* de la Vulgate répond à τοστολη (4 cas seulement dans le N.T.) et désigne l'office l'apostolus — ἀπόστολος. Nous avons, à cause de l'origilité des « envoyés » chrétiens, hérité dans nos langues chréenne du procédé de transcription utilisé dès l'origine par latin, toute traduction ayant paru trop faible. Nous traisons apôtre et apostolat, mais nous perdons de vue cette uation où se retrouvent dans nos mots français l'origine ecque et l'équivalence latine : apostolat = mission = envoi apôtre = missionnaire = envoyé. Songeons-nous toujours prononçant ces mots qu'ils désignent au premier chef la nction des Apôtres, des grands, des premiers, de Paul et des ouze que Notre-Seigneur a choisis et appelés pour être ec lui avant de les envoyer prêcher (Marc, III, 14)?

Il est vrai que l'adjectif dérivé *apostolique* a reçu très tôt s acceptions secondaires plus ou moins élargies, s'appliquant ce qui remontait aux Apôtres, qui portait leur marque, se clamait d'eux; un bon nombre de ces locutions ont subsisté ns les usages de l'Eglise « apostolique » de Rome (3). Mais faut attendre très tard pour voir la référence quitter la ersonne des Apôtres. Pendant tout le moyen âge encore les ntroverses sur la *vita apostolica* ne cherchent qu'à établir genre de vie qui se rattache à celui des Apôtres. C'est l'époque de la Renaissance, avec les grandes expéditions issionnaires qui ont suivi la découverte du monde et l'équire des puissances chrétiennes d'Europe, qu'on commence parler d'apôtres à propos des nouveaux propagateurs de Evangile dans les mondes nouveaux, parce qu'on juge qu'ils

(3) Pour n'en citer qu'une, l'expression « missionnaire apostolique » n'est pas, comme l'autre, une tautologie, parce que l'adjectif prend le sens restreint de mandaté par l'Eglise apostolique.

renouvellent l'évangélisation des Apôtres du Seigneur; c'est seulement, semble-t-il, au XIX^e^ siècle que le mot commence à perdre tout rapport direct avec la personne des Apôtres et s'étend à tous ceux qui travaillent de près ou de loi à établir le règne de Dieu.

L'Apôtre est donc un envoyé, qui ne peut être conn comme apôtre que si l'on connaît trois données : qui l'envoie à qui est-il envoyé? de quoi est-il chargé? Et l'apostolat, c'e la fonction de cet envoyé, définie de la sorte, ou, si l'on pr fère, c'est sa mission. Qu'à cette définition prise de la natu des choses puissent s'ajouter d'autres éléments qui y tienne de près, cela ne fait point de doute. C'est ainsi que l'apôt sera animé de l'esprit apostolique, pas seulement d'une natu bouillante et communicative ou de l'art d'exercer une influenc mais du zèle de Dieu et de toutes les vertus qui s'en dég gent —, ou qu'il aura recours à des méthodes apostolique qui lui permettront de tirer parti des circonstances et de fai accepter à son auditoire le message dont il est porteu Cependant ce n'est pas d'abord par ces éléments que se dé nit l'apostolat. Il est une fonction avant de comporter un espr et des méthodes. Il n'est pas d'abord affaire de psycholog ou de savoir faire, mais d'investiture. C'est la charge assume qui provoque les états d'âme et détermine les moyens d'actio L'esprit et les méthodes ne se conçoivent que relatifs à l fonction (4).

Et qu'on ne craigne pas, en insistant là-dessus, de sombr dans le juridisme desséchant et la lettre qui tue. On mai tient le droit de Dieu. L'apostolat ne relève pas de la fa taisie d'un chacun. On ne prend pas le titre d'apôtre, si o ne reçoit de Dieu la charge de l'apostolat. Mais alors on pe s'appuyer sur la force de Dieu. En envoyant son apôtr Dieu — ou le Christ Jésus — lui confère son Esprit de tel manière qu'il soit à la fois accrédité, instruit et réconfor pour tous les besoins de sa mission. Loin d'opposer trop fac lement, comme il se fait souvent, l'Esprit à la mission, il fa rappeler qu'à l'origine c'est toujours l'Esprit qui envoie, mêm s'il use d'intermédiaire. L'apostolat est donc, redisons-le, l'offi

(4) Une notion plus précise de la mission permettrait d'éviter danger signalé par M. Boulard à propos des méthodes dites missio naires. « Le mot connaît la fortune. Il fait « à la page. » Il e surtout très vague et permet de recouvrir les idées les plus co tradictoires » (*Problèmes*, I, p. 140).

le celui que le Seigneur envoie faire son œuvre (5). Et ce n'est pas parce que le mot a subi une lamentable dévaluation que nous devons nous résigner à ne plus l'employer en son sens plein. L'évolution du langage n'est jamais fatale, et l'on a le devoir de réagir contre elle quand elle tend à pervertir ou à anéantir les mots les plus substantiels du christianisme primitif. Appelons de tous nos vœux des études solides sur l'apostolat des Apôtres, qui nourriront le mouvement missionnaire d'aujourd'hui.

La tâche de l'apôtre.

Que comporte donc cette mission à laquelle s'identifie l'apostolat? Il faut y revenir de plus près. De quoi le Seigneur charge-t-il un homme qu'il envoie aux autres hommes? Si l'apostolat doit se définir, non par des méthodes, ni même d'abord par un esprit, mais par un jeu de relations entre celui qui envoie, celui qui est envoyé et celui à qui est fait l'envoi, il est inévitable que chez l'envoyé il implique une certaine œuvre à faire. La mission a un objet qui la motive. Sur ce point, M. Michonneau reste entièrement fidèle à la conception de l'antiquité et de la tradition chrétiennes.

On s'accorde volontiers, parmi les auteurs, à déclarer que le but propre des missions n'est pas tant de « sauver les hommes » que de « planter l'Eglise » (cf. I Cor. III, 6-8) c'est-à-dire d'établir, en un lieu où elle n'est pas encore, l'institution visible de l'Eglise véritable et de tout ce qui doit assurer sa subsistance. M. Michonneau, lui aussi (pp. 102-103) le range plutôt parmi les « bâtisseurs de chrétienté » que parmi les « sauveurs d'âmes ». Et de fait, on se rappelle que les premières prédications apostoliques visent plutôt à des fins collectives qu'à des conversions additionnées. Le Royaume est prêché, l'Eglise est fondée : dès lors, tous y pourront entrer et l'on ne s'inquiète pas trop, immédiatement, du salut de tel ou tel, bien qu'il s'agisse toujours, finalement, de sauver les hommes.

Mais l'Eglise sera bâtie sur le sable si l'apôtre qui travaille à la bâtir n'a pas commencé par en poser le fondement. Le premier office de l'apôtre, fondateur d'une Eglise, est d'asseoir le fondement de la foi en Jésus-Christ. L'apôtre est envoyé d'abord pour prêcher l'évangile et le royaume de Dieu

(5) Il faudrait revoir de plus près dans les textes pontificaux si n'est pas cette réalité-là que l'Action catholique invoque sous le m de *mandat*.

(Marc III, 14; Luc IX, 2; Rom. I, 1; Gal. I, 15; etc.) Que pourrait-il faire s'il n'a d'abord parlé du Christ? M. Michonneau y revient fréquemment sous des formes équivalentes il dit que le rôle du prêtre missionnaire est de présenter le Christ, parler du Sauveur, et ainsi de suite (6). Et l'on notera avec joie sans doute, que les protestants partagent cette manière de voir lorsqu'ils groupent sous le nom d'évangélisation toutes les entreprises qui visent à répandre et affermir dans le monde la foi de l'Eglise (7).

L'apôtre, le missionnaire, ont donc pour tâche primordiale d'enseigner la foi. Ils n'entrent en « contact » que pour cela Qu'ils le fassent en particulier, dans ce que M. Michonneau appelle « apostolat direct » (pp. 175 ss.) et même apostolat « d'âme à âme » (p. 181), ou en public par la prédication, le catéchisme et sous d'autres formes encore, rien n'est plus urgent pour eux que de porter la parole de Dieu, et d'appuyer toutes les autres nécessités de la vie d'une communauté. Chez les fidèles, cette braise ardente de la vérité chrétienne assurera la sincérité de toute parole et de tout geste et, du même coup, une communauté où la doctrine du Christ est prise à ce point au sérieux, allumera autour d'elle le désir d'y être agrégé (8).

Mais chez l'apôtre cette activité suppose une pensée chrétienne consciente de ses richesses et sans cesse rajeunie par le retour à la source qui révèle toute vérité. De là, avant le souci d'adapter, la soif de connaître. De là, avant les techniques de transmission, la nécessité absolue, pour le missionnaire, d'une vie de foi vive et de contemplation ardente où il prendra, au fond du cœur, une connaissance de celui qu'il a à faire connaître, de Jésus, de Jésus qui sauve les hommes par sa Croi

(6) Voir pages 176, 179, 181-182, 209-210, 229, 355-356, 380-382. Qu'on nous permette de renvoyer aussi à notre petit ouvrage *Jésus-Christ Parole de Dieu*, surtout au chapitre *IV*.

(7) Lire l'article du Pasteur J. Joussellin, *L'évangélisation*, dans *Positions protestantes*, pp. 105-144, où d'ailleurs *La France pays de mission?* est étudié à plusieurs reprises.

(8) Le chapitre IV (pp. 257-289) traite de la nécessité de faire reposer toute la vie sacramentelle de la paroisse sur une solide instruction chrétienne. Il est intitulé : *Une communauté qui fasse chorus* parce que le choc résultera précisément de cette sincérité totale (P. 265, la note répond mieux que le texte à la teneur du canon 750. Lire : *Mortara.*) Dans le même sens, voir A.-M. Roguet, *sévérité ou vérité dans l'administration des sacrements?* dans *La Maison-Dieu* nº 6 (1946), pp. 92-105.

sa Résurrection (9). On rejoint là cet axiome de saint omas, plus souvent cité que vécu, que la prédication de vérité divine jaillit d'une plénitude de contemplation. Quel e soit le mode d'apostolat auquel on est voué par état, on fera rien qui vaille à moins d'entendre ainsi le fondement ctrinal et vivant de la mission apostolique.

On peut du reste observer que cette mission ne se borne pas annoncer l'Evangile pour fonder l'Eglise là où elle n'est s encore. Peut-être les distinctions usuelles entre conquête, idation d'une part, et entretien, croissance, d'autre part, rendent-elles pas un son très exact si on les met en paral- e avec la distinction de la mission et de la paroisse. Michonneau, lorsqu'il distingue le milieu paroissial, formé bonnes gens fidèles et bien disposés, et la communauté ssionnaire, qui cherche sans trêve à gagner à elle, ou du ins à « apprivoiser », tous ceux qui vivent sur son terri- re (10), n'oublie certainement pas qu'entre ces deux types famille chrétienne la limite n'est pas tranchée. Ce sont ux types complémentaires d'une mission qui demeure la me. La mission de l'apôtre et celle de l'Eglise ne prend s fin lorsque le groupe est fondé. La mission continue tou- rs. Elle continue dans les familles, dans les écoles, dans prônes et catéchismes, chaque fois que la foi est forti- : et approfondie et chaque fois qu'un sacrement chez un étien enracine sa consécration baptismale. Il ne faut pas cer la distinction entre l'apôtre-missionnaire et le pasteur. l'apôtre ne devait pas, au nom même de sa mission, interve- dans les églises une fois constituées, nous n'aurions jamais les épîtres de Saint Paul. Encore est-il souvent à propos, de jours, d'exhorter l'apôtre à fuir la tentation, où le conduit pente naturelle des choses, de s'en tenir à ce rôle perfectif, à garder au cœur, mordant et brûlant, l'appel par lequel maître l'a envoyé parler de lui à ceux qui ne le connais- t pas.

) Sur cette place de la Croix et de la Résurrection dans le sage et la foi des chrétiens, on retrouvera sans peine de nombreux ages du Nouveau Testament.

o) Voir le chapitre I, surtout pp. 28-34; et pp. 200-202, 223, 466. M. M. évite d'ailleurs de simplifier à l'excès la comparaison a situation actuelle chez nous (pays d'apostasie) et de celle du)s de saint Paul (pays de paganisme), cf. pp. 23 ss., 267, 445-447. erait intéressant de rassembler les traits épars qui, dans les es pauliniennes nous laissent deviner quels rapports entretenaient Eglises avec « ceux du dehors ».

En disant cela nous espérons avoir touché un point essent
et avoir fait œuvre plus utile qu'en extrayant de ce volume
certain nombre de pensées choisies. Relevons en terminant
contribution qu'il apporte à la construction d'une spiritual
sacerdotale. Il insiste très justement dans les derniers cha
tres sur la valeur sanctifiante d'un « apostolat missionnaire
où l'envoyé de Dieu trouve de quoi alimenter à la fois
amour de Dieu et son amour des hommes, de quoi recti
tout ce qui, en son âme, fait obstacle à cet amour, de q
renoncer à tout ce qui peut l'empêcher de porter cet amo
à ceux qui l'attendent. On retiendra ses conseils sur la p
vreté et l'humilité, sur toutes les vertus mises en jeu da
« l'esprit d'équipe ». On aimera le voir défendre l'unité
la vie du prêtre, voué par son sacerdoce à unir Dieu et
hommes, attiré par son désir de perfection chrétienne v
l'unique objet divin d'une charité qui retrouve les homm
en Dieu et Dieu dans les hommes. Ces vues simples, jus
apaisantes, sont la plus belle preuve que, au-delà des procé
qu'ils recommandent, c'est l'esprit du Bon Pasteur qui a insp
tout le ministère de M. Michonneau et de ses compagno
Mais cet esprit n'est autre que l'Esprit incréé dont les apôt
furent emplis, qui, depuis la Pentecôte, n'a cessé de souf
et remplit la face de la terre, en envoyant sans se las
toujours de nouveaux ouvriers planter et replanter l'Eg
de Jésus-Christ. Qu'il s'en aille par delà les frontières
qu'il parcoure sa terre natale, le chrétien ne sera apô
c'est-à-dire missionnaire, que si, comme les Apôtres, il
l'œuvre dont son Maître l'a chargé et d'abord proclame
nom béni de Celui qui l'envoie (1).

Fr. L.-M. Dewailly, O.P

(1) Nous n'avions pas sous la main, en écrivant ces notes, l'ar
du P. de Ménasce, *Polarité de l'action missionnaire* (*Nouv. Rev.
sc. miss.*, I, 1945, pp. 81-87). Sa manière de définir l'apôtre co
l'annonciateur de la vérité et de réclamer pour lui un « état v
lent » de la foi vive, appuient fortement ce que nous disons.

A travers les revues

Circumdata varietate.

D. Attwater vient de publier à New-York un travail intésant sur *le culte des catholiques orientaux* (Eastern tholic Worship, 1945, Devin-Adair Co.). CATHOLIC DIGEST arch 1946) donne à ses lecteurs un résumé de l'introducn, dont nous traduisons quelques fragments :

> Parmi les catholiques aussi bien que parmi les noncatholiques, on admet généralement que l'unité catholique concernant la foi et la morale est accompagnée d'uniformité en matière de culte, de discipline ecclésiastique, d'organisation et de coutumes. Aujourd'hui, l'écrasante majorité des catholiques est assujettie au pape et évêque de Rome, en tant que patriarche d'Occident; aussi, cette grave erreur est-elle compréhensible.

Jn mot d'explication sera peut-être nécessaire pour cette nière phrase. Le pape en effet est également évêque de ne et patriarche d'Occident (on devrait même dire l'inverse, sque c'est l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre, est, au titre de son siège épiscopal — et patriarcal — à ne, le pape). L'auteur veut donc dire que si tous les catholes sont assujettis au pape en tant que chef de l'Eglise verselle, ils ne le sont pas tous, en droit, en tant qu'il évêque de Rome, ou en tant que patriarche d'Occident.

> Ni aujourd'hui, ni a aucun moment de l'histoire de l'Eglise il n'y a eu uniformité (à distinguer de l'unité) dans le culte, le droit canon et l'organisation; et une telle uniformité n'a jamais été tenue par l'Eglise comme un idéal désirable ou possible.
>
> Si nous remontons aux temps primitifs de l'Eglise,

nous voyons que le sacrifice eucharistique variait d
le détail et dans les prières presque d'un lieu à un aut
une grande partie en était sûrement improvisée. Et
était célébré en grec, car c'était la langue des premi
chrétiens, même à Rome. Ce ne fut qu'au milieu du tr
sième siècle qu'on usa du latin là où il était parlé,
Occident, et probablement d'abord en Afrique du No

Vers l'an 400, juste avant que l'Eglise ne fût déchi
par les schismes nestorien et monophysite, nous voyo
ces liturgies, encore mouvantes, se fixer et se grouper
familles bien définies. Elles peuvent être classées,
gros, en orientales et en occidentales, et, plus en dét
d'après les diverses provinces de ces deux moitiés
l'Empire romain.

En Italie, il y avait les liturgies de Rome et de Mil
et d'autres formes en Afrique du Nord, en Gaule, en I
pagne, et dans les pays de langue celtique. Elles étai
toutes en latin; une grande proportion des habitants d
cette partie occidentale de l'empire comprenait et parl
cette langue, au moins d'une certaine façon. En Orie
il y avait des liturgies dérivant des trois troncs principa
de Jérusalem, d'Antioche et d'Alexandrie, communémen
en grec mais de plus en plus en syriaque : c'était
deux langues principales. Entre ces deux groupes pr
cipaux, il y avait forcément beaucoup d'interaction
d'influence réciproque, non seulement de Rome sur
reste de l'Occident, mais aussi de l'Orient sur l'Occide
particulièrement par le truchement de Constantinople.
y avait alors dans l'Eglise probablement beaucoup pl
de monde usant du grec que du latin dans le culte publ

Si nous nous portons vers l'an 1000, juste avant
début du mouvement qui sépara à la longue, pratiq
ment, toute l'Eglise orientale du centre de l'unité, Ro
nous trouvons une cristallisation encore plus pouss
accompagnée d'une grande variété dans le détail. Il
avait un nombre croissant d'usages liturgiques en Occide
mais ressemblant plus ou moins à la pratique de l'Egl
de Rome. On y gardait le latin, en partie à cause d'u
longue tradition, en partie parce que les dialectes m
vants répandus en Europe par les invasions barbares
fixaient alors seulement en langues reconnaissables.
Orient, les trois principales liturgies étaient alors cel
de Constantinople, d'Alexandrie et d'Antioche, parmi l
quelles celle de Constantinople dominait fortement à ca
des invasions musulmanes de Syrie et d'Egypte et de
conversion récemment entamée des Russes. Et bientôt
conquête spirituelle de la Russie amena le slavon à ri
liser avec le grec comme langue liturgique prédomina
en Orient. A cette époque, les formes occidentales et ori
tales du culte liturgique étaient peut-être également p
tiquées.

Vint la séparation graduelle de l'Orient, précipitée
1054, définitive depuis 1472. Pour un temps, après 14
il ne resta dans l'Eglise catholique que deux faibles gr

pements de chrétiens orientaux, quelques gréco-libanais en Italie méridionale et les maronites en Syrie. Il semblait que l'Eglise catholique allait devenir tout entière « occidentale » et « latine », uniforme dans son culte, son organisation, etc., surtout après que le pape S. Pie V eût révisé et standardisé la messe romaine et prescrit son usage presque universel en Occident, à la fin du seizième siècle. Mais presque aussitôt, de petits groupements de chrétiens orientaux commencèrent à rentrer en communion avec le Saint-Siège. Les premiers furent quelques Syriens de Mésopotamie en 1551 (les Chaldéens de l'Iraq). Ce mouvement s'est poursuivi depuis lors, les principales réunions en corps étant celles des Ruthènes (Ukrainiens) en 1595 et 1652, des Syro-indiens de Malabar à la même époque, de quelques Syriens d'Alger et d'ailleurs vers 1650, des Roumains de Transylvanie en 1698, des Syriens melchites en 1724, de quelques Arméniens vers 1740, de certains coptes d'Egypte deux ans après, et, en 1930, les disciples de Mar Ivanios dans les Indes.

L'effet de mouvement est que, malgré les caractères occidental et latin prédominants de l'Eglise catholique, il y a aujourd'hui plus de huit millions de catholiques non-latins; c'est dire que 26 catholiques sur 1.000 n'usent pas de la langue latine dans leur culte. Presque un million de catholiques orientaux sont maintenant aux Etats-Unis et au Canada, et peut-être près de 100.000 en Amérique du Sud.

Ainsi, toutes les liturgies chrétiennes antiques orientales encore existantes survivent non seulement parmi les non-catholiques mais aussi bien au sein de l'Eglise catholique. Le S. Sacrifice est le S. Sacrifice, qu'il soit offert à la manière de Rome, ou des Grecs, ou des Syriens; et toutes les manières reconnues de célébrer les mystères sont également dignes et valables; la messe romaine n'a pas de préséance ni de supériorité. « Nous désirons vivement, écrivait Benoît XIV, que tous soient catholiques mais pas tous latins ». L'influence grecque fut formatrice de l'Eglise dans ses premiers temps; les huit premiers conciles œcuméniques furent, de façon prédominante, orientaux; beaucoup des plus grands noms de l'histoire chrétienne appartiennent à l'Eglise orientale : S. Athanase, S. Basile, S. Jean Chrysostome, S. Jean Damascène, S. Ephrem, S. Grégoire de Nazianze, Origène, Clément d'Alexandrie et tant d'autres.

L'église et les valeurs modernes.

Dans JEUNESSE DE L'EGLISE, 5e cahier, il nous faut revenir r l'importante étude dans laquelle le P. Montuclard nonce le schisme entre ce qu'il appelle le monde chrétien le monde moderne.

> La conscience moderne, écrit-il, est constituée et orie
> tée par un certain nombre d'idéaux ou de postulats, n
> intellectuels, mi-affectifs, parmi lesquels, incontestabl
> ment, la liberté et la justice, la tolérance, la démocrat
> la solidarité et le sens du collectif, l'amour en tant qu'él
> spirituel incarné dans le sexe, la sincérité, l'évidence exp
> rimentale comme critère de la certitude et méthode
> pensée, le progrès c'est-à-dire la préférence accordée
> ce qui est neuf et jaillissant sur ce qui est ancien et fig
> le sens de la grandeur, de la croissance du Monde et
> l'Humanité.

Mais en face de ces aspirations de la conscience moderr
le chrétien même ouvert peut-il se défendre d'un certa
malaise? Toutes ces aspirations sont draînées dans des do
trines moins pures, accaparées par des partis souvent an
chrétiens, perverties dans les caricatures ou les abus do
elles sont l'occasion. La tentation est grande de rejeter to
en bloc, et par conséquent aussi ces valeurs « qui font part
du patrimoine spirituel de l'humanité et sont contenues p
là même dans la catholicité de l'Eglise ».

La tentation est si forte que le monde chrétien semble
avoir aujourd'hui succombé et c'est là « le drame spiritu
de notre temps ». Certains accusent même le christianisr
d'être l'ennemi de ces valeurs.

Il y a lieu ici de distinguer, avec le P. M., le christianisr
et le monde chrétien. A chaque génération, le réel de l'h
toire et le christianisme interfèrent pour former en chaq
société chrétienne un complexe d'habitudes collectives
d'institutions qui représente un certain type de civilisati
chrétienne. Et de même, en chaque chrétien, il se forme
ensemble de manières de voir et de sentir qui constitue
certain humanisme chrétien. Le monde chrétien n'est pas p
faitement assimilable à l'Eglise puisqu'il ne relève pas ent
rement d'elle. Or le monde chrétien d'aujourd'hui n'a gu
d'autre base de sustentation que la société bourgeoise. Il
sensibilisé à des valeurs qui sont, par rapport à celles dont
la société contemporaine, en soi complémentaires, mais l
toriquement ennemies. Que faire?

> S'enfermer dans le passé ou n'en sortir que par
> concessions tardives arrachées à la dernière minute
> le souci de ne pas perdre définitivement la face? M
> quel scandale de laisser hors de l'Eglise des valeurs
> thentiques, des valeurs virtuellement chrétiennes;

quelle lâcheté de se retirer, parce qu'il y a quelque péril, du gigantesque effort qui demain renouvellera l'homme et la société?

Se réconcilier avec le monde moderne? Comment le pourrait-on sans paraître partager le blasphème d'un humanisme qui, pour sauver l'homme, a jugé nécessaire de tuer Dieu et qui, en tuant Dieu, risque finalement de perdre l'homme?

Au surplus, et quoiqu'il en soit de ce premier danger, n'allez-vous pas, dans la mesure où vous serez imprégné des valeurs nouvelles, sentir, en face du milieu chrétien qui les rejette ou les ignore, un malaise qui serait bien capable d'émousser notre confiance en l'Eglise elle-même? Il est à craindre qu'au contact de la liturgie, de la catéchèse, de l'organisation ecclésiastique, des documents du Magistère, vous ne rencontriez rien (à moins que vous ne consentiez alors à revêtir un autre personnage, un personnage différent du vôtre) qui soit susceptible, sinon d'éclairer votre esprit, du moins d'atteindre assez profondément en vous pour y éveiller des échos sincères, rien qui vous invite à vous engager tout entier. Vous vous sentirez spectateur et, qui sait? peut être étranger. Dans le style, les gestes, les présentations doctrinales, les habitudes collectives et la mentalité, vous reconnaîtrez un univers où les hommes d'autrefois avaient parfaitement réussi à exprimer leur âme mais où la vôtre ne sent pas le climat nécessaire pour s'épanouir. Et vous n'aurez alors d'autre ressource que de vous isoler et de puiser en vous-même ou à d'autres sources, mais toujours à côté du milieu chrétien, l'élan spirituel qui harmonisera la foi au Christ et l'adhésion que vous aurez donnée à votre temps. Et peut-être sentirez-vous trop tard que, sinon par une rupture effective du moins par un certain déplacement de votre confiance et de vos orientations profondes, vous aurez partiellement quitté l'Eglise.

Le martyr et l'Eglise.

Voici un beau texte de Eric Peterson publiée par DIEU VANT (5e cahier).

... Dans le discours que Jésus adressa aux Douze lorsqu'il les renvoya, il est dit : « Voici, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Soyez donc prudents comme des serpents et sans malice comme des colombes! Mais tenez-vous sur vos gardes devant les hommes! Car ils vous livreront aux sanhédrins et ils vous battront de verges dans leurs synagogues. Et vous serez menés devant les gouverneurs et devant les rois, pour servir de témoignage à eux et aux païens... Vous serez haïs de tous à cause de mon Nom. »

... Un fait est particulièrement significatif : selon
parole de Jésus, les apôtres ne sont pas envoyés vers u
humanité prête à les recevoir dans la neutralité, vers u
humanité qui serait en quelque sorte disposée par s
aspirations religieuses à recevoir à bras ouverts l'annon
du royaume de Dieu faite par les apôtres. Non, ils so
envoyés comme des brebis parmi les loups.

... L'origine de la résistance hostile à laquelle se heur
l'enseignement des apôtres est ici : avec l'apparition
Christ a surgi le temps dernier, le temps critique da
lequel ce n'est pas la réconciliation mais la décision,
n'est pas la paix mais le glaive qui est apporté. Ce tem
critique qui surgit avec l'apparition du Christ, ce tem
où tous les ordres naturels sont renversés..., où le frè
livre le frère à la mort, et les enfants leurs parents,
temps dans lequel nous voyons déjà s'annoncer la
du présent éon permet à Jésus de commander : « Cel
qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est p
digne de moi ».

Pourtant les disciples reçoivent, à cause de tout ce qu'i
perdent, la promesse de leur béatitude. Ils le récupérero
cent fois.

Oui, et celui qui offre seulement à l'un des disciple
persécutés un vase d'eau fraîche, peut dès maintena
être certain de sa récompense (Mt. 10, 42), car celui q
accueille un apôtre accueille celui qui l'a envoyé. Il exis
donc, entre l'apôtre et Jésus, une relation tout à f
étroite; nous pourrions la désigner comme étant la co
munauté eschatologique de la souffrance et du destin.

Paroisse et laïcs.

Rendant compte du *Congrès de Besançon*, PRÊTRE
APOTRE (15 mai 1946) souligne la nécessité actuelle
« l'obligation de rétablir le catéchuménat ».

A côté des adultes en pleine communion avec le Chri
il faut compter aujourd'hui non seulement les enfan
mais les chrétiens « mort-nés », les sympathisants,
mal-instruits, les néo-païens, les séparés et les divorcé
Il faut d'abord faire des fraternels avant de faire des p
tiquants.

Ce catéchuménat préparatoire permettra par ailleurs
« initiés » de former une communauté vivante. Il faut
le caractère sacramentel apparaisse vraiment comme un p
voir cultuel. On lira à ce sujet dans LAVAL PHILOSOPHI

r THÉOLOGIQUE (Québec, Canada, 1945, n° 1) l'étude de . Audet sur le *caractère sacramentel, participation au sacer-oce du Christ*; et dans les DOCUMENTS, de Strasbourg (1946, ° 6) l'article de Schmitz, où le sacerdoce des fidèles est articulièrement mis en valeur à propos du sacrement de ıariage et de la famille. S'il est vrai que l'auditoire impose ı manière dont on lui parle, on cessera alors d'affadir les hrétiens avec des cantiques sentimentaux, de les porter sur es « roulis de romances » dont parle la VIE INTELLECTUELLE, uin 1946, des airs pieux empruntés à des chansons de car-aval!

Pour terminer signalons les nouveaux CAHIERS DE NOTRE-AME D'ESPÉRANCE, organe de l'œuvre Notre-Dame d'Espérance 3, rue Cléberg, Lyon) pour les mamans qui attendent un bébé. es articles de formation spirituelle, voisinent avec des con-eils juridiques, médicaux, des nouvelles, et s'efforcent de emédier par cette atmosphère spirituelle, à « l'ambiance trop urement obstétricale » dont les maternités en série sont ntourées dans les cliniques.

A.-M.H.

Les Livres

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Méditations et Prières.* Présenta tion et traduction par J.-M. DECHANET. (Coll. *Mystiques de Pays-Bas*) Bruxelles, Ed. Universitaires, 1945; 241 pp.

Les grands hommes sont chez eux partout. Le prestige dor jouit Guillaume de Saint-Thierry, plus que son origine lie geoise, explique qu'on lui ait fait place dans une collectio consacrée aux mystiques des Pays-Bas, bien que ces auteur se meuvent dans un climat spirituel très différent du sien Ce serait une aberration de saluer en G. de S.-T. un pré curseur de Rusbroeck au point de faire de tous deux le représentants d'une même école; nul au reste ne s'y trompe

Les *Meditativæ orationes,* dont on nous offre une nouvel traduction, forment un morceau de choix. Leur exceptionnell qualité justifie ces nombreuses éditions parues au XVI^e^ et XVI siècles; la traduction française que nous présentons a pou base le Ms. 776 de la Bibliothèque Mazarine, à Paris, seul te moin d'ailleurs qui nous reste. Pareilles élévations ne se ré sument pas; elles se goûtent. Tout au plus autorisent-elle une préface. Dom Déchanet, dont on sait la compétence quelle ferveur il a vouée à G. de S.-T., a trouvé bon d'écrir une longue introduction nous présentant le personnage de so héros et son mysticisme. Relevons une longue analyse de l formule caractéristique : *amor ipse intellectus est,* qu'on n doit pas minimiser ni davantage entendre d'une identificatio de l'amour et de l'intelligence, ce qui serait prêter gratuite ment à G. de S.-T., une absurdité! Dom D. pense que G. de S.-T fit ses études à Laon; soyons modeste et ne présentons pa comme une certitude une hypothèse ingénieuse qu'aucun preuve décisive n'a encore confirmée.

Il me faut dire un mot de la traduction même des *Meditativ orationes;* elle est faite avec soin, souvent habile, presque tou jours élégante. Cependant un homme seul, si averti soit-i peut-il interpréter, sans jamais défaillir, un texte aussi dens aussi nuancé, aussi difficile que celui de G. de S.-T.? Nous n le pensons pas (1). Dom D. a-t-il sollicité dans le cercle d

(1) Soumettons à Dom D. quelques doutes. Soit ce texte : P. L 180, 212 A « *Scio certe et certe vertus sum quia hic modo mecu es, in quo movemur et sumus et ex cujus saluberrima præsentia ara et deficit in salutare tuum anima mea.* » On traduit : « Je sais façon certaine et j'ai la certitude absolue que vous m'êtes prése

, amis le secours d'un censeur exigeant? Les meilleurs tra-cteurs n'y manquent pas. Mais pour ne pas prêcher à notre ir par omission, remercions Dom D. de travailler avec tant ferveur à la gloire de G. de S.-T., ce théologien et ce mys-ue qu'on peut bien tenir, sans crainte de passer pour naïf, ur le plus grand auteur spirituel du XIIe siècle.

J.-A. R.

M. DEWAILLY, O. P., *Jésus-Christ Parole de Dieu*, Coll. *Témoins de Dieu*, n° 5, Ed. du Cerf, 1946, 144 pp.; 70 fr.

Le chrétien qui redécouvre la Bible, et simplement son Nou-au Testament, s'étonne de la place qu'y prend la « parole de eu » en ses rôles multiformes. « L'homme ne vit pas seulement pain, mais encore de toute parole qui sort de la bouche de eu », dit Jésus (Mt., IV, 4) citant le *Deutéronome* (VIII, 3). La parole de Dieu croissait, se multipliait », dit saint Luc ctes, XII, 24); « priez pour que la parole du Seigneur coure soit glorifiée »; reprend saint Paul (II Thess., III, 1). Mais r delà l'Ecriture ou la prédication apostolique, « paroles de eu » transmises ou prononcées par des plumes ou des lèvres maines, saint Jean nous fait découvrir la Parole de Dieu i est une personne, Jésus-Christ « la Parole incarnée » ., I, 14).

Entre ces diverses « paroles de Dieu », on soupçonne un dre, une unité mystérieuse. Le P. Dewailly veut précisément

---

ivant le mode dont dépend notre existence et notre vie. C'est du t de cette présence..., etc. » Il semble que si *modo* commandait *quo*, G. eût écrit *illo modo* ou *hoc modo in quo*, et qu'il faille nsidérer *hic modo* comme deux adverbes exprimant l'espace et le nps. Traduisons donc : « ...vous êtes moi ici présentement, vous qui nous nous mouvons et nous sommes et dont la présence..., e. » — *Ibid.*, 240 C : « *senectutem emiritam* » signifie non pas eillesse pleine de mérites, mais vieillesse dont la tâche est achevée. évocation de Rachel et de Lia ne symbolise pas l'opposition de uny et de Citeaux (p. 203, note 2), mais celle de la vie contem-ative et de la vie active — *Ibid.*, 241 A : *Nullum senectus, nul-n infirmitas excusat, donec qui induxit, ipse educat* » est traduit : La vieillesse, l'infirmité n'excusent personne, tant que celui qui a roduit dans la demeure montre l'exemple. » La traduction fran-se des *Meditativæ orationes* parue sous une autre plume en 1934 nportait ce texte aussi intrépide qu'obscur : « Il n'y a d'excuse ur personne dans la vieillesse, dans la faiblesse, puisque celui i introduit est aussi celui qui instruit. » Mais, *educat* venant de *ucere* et non de *educare*, lisons simplement : « Vieillesse, infir-té, n'excusent personne tant que celui qui vous a introduit ne vous onduit pas. » — *Ibid.*, 242 A : « *Non errat adeo si errat nescius, l errat omnino si est securus* » trouve une transcription bien lâche ns : « Se tromper sans le savoir est évidemment moins grave. ais de toutes façons, c'est errer que d'être sûr de soi-même ». Je éfère : « Il n'est pas tellement dans l'erreur s'il se trompe sans savoir, mais il l'est absolument s'il est sans crainte d'erreur ». l n'est pas le cas de Dom D. qui nous dit (p. 87) n'être qu'à mi satisfait de son travail. Excusons donc dans un bel ensemble névitables défaillances.

nous aider à ressaisir ce lien profond : Il a éprouvé que la contemplation du mystère personnel du Christ éclaire l'économie entière du salut. Il nous offre donc un petit traité de la Parole de Dieu, qui se trouve être une synthèse, et des plus savoureuses, de la doctrine et de la vie chrétiennes.

Dans son éternité, Dieu parle : et sa Parole est Dieu, son Fils (chap. 1). Dans le temps, Dieu parle aussi aux hommes avant tout par son Fils Jésus-Christ, qui est la Parole devenue chair (chap. 2). Cette divine Parole s'est livrée à nous en paroles humaines, d'abord sur les lèvres de Jésus — et c'est l'Evangile (chap. 3); puis par la bouche des témoins de Jésus par toute l'Eglise qui en porte l'écho jusqu'à nous (chap. 4). Or cette Parole fait appel à notre foi : à la foi qui lui livre les clefs de notre être et nous fait naître à la vie de Dieu (chap. 5). La même Parole opère dans les sacrements, nous nourrit de sa substance dans l'Eucharistie (chap. 6). On peut dès lors entendre la béatitude promise à la foi : « Heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la gardent » (Luc., XI, 28); on peut entendre la parabole du semeur, et ce mutuel enracinement de la Parole en nous (Jac., I, 21), de nous dans le Christ (Col., II, 7), et tant d'autres expressions de l'Ecriture magnifiant la Parole de Dieu, plus vive et pénétrante que l'épée (Heb. IV, 12), plus féconde que la pluie qui arrose la terre (Is., 55, 10-11). On comprend la place de cette parole dans notre vie (chap. 7).

C'est donc bien l'esquisse d'une théologie de la Parole de Dieu, qui nous est proposée là. Elle se présente, il est vrai, sous l'appareil le plus simple. Aucun artifice. Un exposé tranquille, très proche de l'Ecriture; une langue aisée, presque familière, qui suit naturellement le fil de la méditation, et qui veut éclairer et nourrir à force de transparence à la Parole.

Au reste, une pensée sûre, solidement fondée en tradition biblique et chrétienne. Des références discrètes permettent aux lecteurs mis en appétit, de prolonger leur méditation et de l'approfondir en recourant aux sources catholiques ou aux travaux récents. Puissent-ils, nombreux, répondre à l'appel de l'auteur : « Dresser cette Parole qu'est Jésus-Christ au centre de sa vie, c'est l'aimer davantage et s'engager à son tour dans le témoignage généreux et fidèle » (p. 7).

H.-F. DONDAINE, O. P.

FRANCIS HERMANS, *Mystique de la Communauté*. Coll. *Chrétiennes nouvelles*, n° 9, Ed. Universelles, Bruxelles, 1945, 376 pp.

Le péché d'Adam nous a divisés, fragmentés, séparés profondément, de Dieu d'abord, et de nos frères. Le mystère de notre rédemption consiste à rassembler les morceaux épars pour récréer la communauté des hommes en Dieu. Le livre de M. l'Abbé Hermans n'a pas d'autre but que de nous exposer « où réside la source de cette communauté et comment elle déborde sur le monde pour le féconder » (p. 340).

Cette communauté que les synoptiques désignent sous le
om de *Royaume,* saint Paul sous celui de *mystère,* et saint
an sous le signe de la *vie* (p. 71) n'est pas un rassemblement
'dinaire sous l'étendard de quelque chef, elle est le Corps
1 Christ. Le Christ est tout. Elle est « un seul homme, dit
.int Augustin, diffusé sur toute la surface des terres et qui
'oit à travers le déroulement des siècles » (p. 106). Ou encore
il y a un seul homme unique qui dure jusqu'à la fin des
mps (p. 109), réjouissons-nous et rendons grâce; nous ne
ommes pas seulement devenus chrétiens, nous sommes de-
enus le Christ. S'il est la tête, nous sommes les membres et
iomme entier, c'est lui et nous » (p. 227. Et pour ne glaner
l'une autre citation dans ce beau florilège qui illustre le livre
e F. H., voici ce que dit saint Thomas : « Toute l'Eglise qui
t le Corps mystique du Christ, est comptée pour une per-
onne, avec sa tête qui est le Christ » (cf. p. 197).

La cause de cette unité réside en la Sainte Trinité, parfai-
ment une et source intarissable d'unité. Le Père envoie le
ls qui nous accueille en son Humanité pour nous faire re-
urner au Père dans l'unité du Saint-Esprit. Nous ne sommes
us seulement des créatures de Dieu, des produits extérieurs
e la Sainte Trinité, des « poèmes » de Dieu, nous sommes
ussi des fils adoptifs, vivant de la vie même de Dieu par le
ls et dans l'Esprit, à l'intérieur si l'on peut ainsi parler,
e la Sainte Trinité. F. H. développe tout cela et montre en
otte œuvre d'unification, les rôles divers et singuliers de
Esprit-Saint, de la Passion du Christ et de son sang, des
acrements, spécialement le baptême et l'eucharistie, de la
râce en chacun de nous, de la Sainte Vierge.

Et que l'on ne croie pas que cette « mystique de la commu-
auté » n'intéresse pas notre vie intérieure. « Toute notre vie
rétienne, à peine de n'être pas, sera communautaire »
. 299), « la vie intérieure n'est pas que personnelle, elle est
ommunautaire » (p. 339), et comment en serait-il autrement
il est vrai que nous portons en nous le Christ et que le Christ
t indivisible, il n'est pas « en morceaux », il inclut tous nos
ères. C'est pourquoi saint Augustin peut encore dire à pro-
os de la communion eucharistique : « Puisque donc vous
es le Corps du Christ et ses membres, c'est votre mystère
ue vous recevez. C'est à l'affirmation de ce que vous êtes
ue vous répondez *Amen,* et votre réponse est comme votre
gnature. On vous dit *Corpus Christi* et vous répondez *Amen* »
f. p. 345).

Ces citations ne sont faites que pour donner le goût d'une
octrine que beaucoup cherchent aujourd'hui, et le désir de
re ce livre qui les éclairera.

On regrettera simplement quelques thèses jetées au passage
qui ne sont pas toujours de l'enseignement « commun » de
Eglise. Par exemple, l'auteur adopte la thèse scotiste en dé-
arant que « même si Adam n'avait pas péché, le Verbe se
rait incarné » (p. 313). Peut-être. Mais nous n'en savons
en et n'avons aucun moyen de le savoir, au moins présente-
ent. De même l'auteur fait preuve d'un optimisme peu com-

mun en écrivant que « la beauté supérieure de la grâce es de garder intactes toutes les forces humaines et de s'y insinue pour leur rendre une vie surhumaine qui ne contrarie rien d l'humain, mais l'épanouit et le fixe » (p. 358). Cela sera certe à la parousie, c'est-à-dire à notre résurrection. Mais le mys tère de la Croix par lequel nous accédons au Père nous fix en une autre condition; n'est-il pas vrai que bien souvent l grâce contrarie l'épanouissement de nos forces naturelles san que ce soit, bien au contraire, à son désavantage? Mais tou cela, ce sont vétilles dans la beauté générale de l'exposé. Nou regretterons plutôt qu'il n'y ait pas de tables des citation scripturaires et patristiques, et des divers aspects du dogm analysés. Nous le suggérons respectueusement pour une éven tuelle réédition.

A.-M. H.

Chan. A. CROEGAERT, *Les Cérémonies du Baptême et de la Con firmation* (Illus. de J. B. Jacobs, S. André-lez-Bruges, Belgique Ed. de l'Apost. Lit., 1945, 290 pp.

M. le Chanoine C. met à la portée de tout le monde, dan un langage simple, un commentaire détaillé — historique, li turgique, théologique et profondément spirituel — des rite du Baptême et de la Confirmation. On est émerveillé des ri chesses d'expression que contiennent ces cérémonies et qu nous sont ici longuement exposées. Que ces splendeurs son instructives! Mais s'il est vrai que le sacrement opère ce qu'i signifie, que de splendeurs aussi la grâce baptismale recèle, e comme on regrette que tant de chrétiens les ignorent totale ment. Un tel exposé nous incite une fois de plus à rendre a cadre, aux gestes, aux paroles sacramentelles et sacramentales l'éclat et la force d'expression qu'ils avaient originellement.

Signalons au passage des notes d'un intérêt assez piquant e toujours très pratiques sur les prénoms de baptême, le rite d l'exsufflation et de l'insufflation, l'imposition des mains, les sym boles du baptisé (poisson, paon, colombe, ancre, cerf, phénix lionceau, nénuphar), l'irrégularité contractée autrefois (Sixième Concile de Mâcon), lorsqu'on avait reçu le baptême en dehor de la nuit pascale, l'aube baptismale, la conservation de la lin gerie baptismale, la gloire corporelle fruit du baptême, l'an niversaire baptismal, les annonces de naissance et souvenir de baptême, les stigmates des esclaves à propos du caractère la percussion (?) de la joue dans la confirmation, etc...

A.-M. H.

M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin, prédicateur.* Collectio *Théologie,* 7. Paris, Aubier, 1946, in-8° de 636 pp.

Ce gros livre est une thèse de doctorat ès-lettres, qui fu l'objet, devant la Faculté de Lyon, d'une soutenance « très

norable ». Livre de science, véritable petite *Somme* augus-ienne, qui aborde comme en passant à peu près tous les ɔjects de la pensée de saint Augustin; c'est une joie de re-ɔuver ici tant de si beaux textes, connus ou moins connus. science d'ailleurs ici est si humaine, la manière de l'auteur agréable, le sujet si passionnant, qu'à travers tout cet appa-il d'érudition, l'intérêt se soutient d'un bout à l'autre de ces 6 pages. Autrefois, Mlle Comeau avait publié un livre solide r *Saint Augustin, exégète du quatrième évangile* (Paris, 1930).

R. P. Pontet reprend dans son ensemble la question de xégèse de saint Augustin, mais il l'étudie chez saint Au-stin *prédicateur*. Ce point de vue fait l'unité d'un ouvrage se retrouvent tant de richesses et si variées. Saint Augustin, surément, a publié des ouvrages techniques d'exégèse, mais plus grande partie de son œuvre scripturaire fut prêchée. est en chaire qu'il commente d'un bout à l'autre l'évangile saint Jean ou les Psaumes, et ses *Sermones* sont pour une nne part des explications de l'Ecriture (près de 200 sur elques 450 sermons conservés). Ajoutons que cette prédi-ion biblique est une prédication *liturgique*, dont le sujet ; commandé au prédicateur par la lecture liturgique du texte ɔré, ce qui explique pour une part ces étranges compositions le sermon « bourgeonne comme il peut autour de deux trois versets » (p. 219). Composition foisonnante, qui dé-ıcerte assez nos habitudes modernes, mais qui révèle, chez auditeurs comme chez le prédicateur, une extraordinaire niliarité avec la Parole de Dieu...

Saint Augustin prédicateur : cela nous vaut, aux premières ges du livre une savante introduction qui met au point pour us l'histoire de la formation des collections de sermons au-stiniens (1), puis un portrait si vivant de l'évêque prêchant vant cet auditoire remuant et bigarré, aux réactions si spon-ıées, si croyant mais si païen encore, avide d'entendre la role de Dieu, mais attiré aussi par le théâtre ou le cirque, à i Augustin, qui le plus souvent improvise, rompt si abon-ment, souvent plusieurs jours de suite, et parfois deux s par jour, le pain du Verbe.

Dans cette exégèse si copieuse, tout n'est pas sans doute de me veine, et tout ne satisfait pas également nos esprits dernes. L'œuvre réalisée depuis plus de cinquante ans par xégèse catholique à laquelle l'encyclique *Divino afflante spi-u* a donné une consécration quasi officielle, nous a rendus ıs exigeants en matière d'exégèse littérale. Nous ne voulons s d'autre sens que celui qu'a voulu l'auteur sacré, et d'abord nous faut lire dans sa pureté le texte sorti de son calame. ssi reconnaissons-nous volontiers, comme le fait le P. Pon-après H. I. Marrou, que saint Augustin, bien qu'il se fût s à l'école de saint Jérôme, fut un piètre philologue. Sa ıfiance absolue dans le grec des Septante lui fait faire bien s méprises. De même nous avouons sans ambages que son panallégorisme » enlève souvent à son interprétation toute ueur, méconnaît la loi des genres littéraires, et souvent gare en des subtilités imprévues, victime en cela d'une

rhétorique de décadence. Les spéculations arithmétiques, q faisaient la joie de son auditoire, et qu'il prenait lui-mêm très au sérieux, nous savons qu'elles ressortissent à u arithmologie pythagoricienne ou néoplatonicienne plus qu'a sens authentique de la parole de Dieu.

Il est plus délicat d'apprécier tant et tant de développemen où les textes s'accrochent et s'appellent les uns les autre tissant une trame serrée où court souvent une haute pens théologique, dont on ne voit pas toujours très bien comme elle s'appuie au sens obvie du texte sacré. Procédé littérair virtuosité verbale, jeu poétique, ou profonde intuition spir tuelle qui découvre, sous l'écorce de la lettre les liaisons s crètes où se joue l'Esprit de Dieu? (Il faut lire ici les pp. 15 162 de l'auteur). Mais qui fera le départ entre ce que le P. Po tet appelle joliment « la zone du certain et la banlieue ex gétique »?

Nous serons peut-être plus à l'aise quand il s'agit du gran principe augustinien, — nous devrions dire tout unime patristique et même paulinien, — de l'unité des deux Test ments : le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien, l'Anci se découvre dans le Nouveau. Tout l'Ancien Testament e figure, type, disons en reprenant avec Augustin un mot saint Paul, *sacramentum,* sacrement du Christ et de l'Egli Cette grande vérité de foi fait l'unité des *Sermons sur sai Jean* où le prédicateur voit toute l'économie de l'Eglise, son mystère et de ses sacrements; elle fait l'unité et la splen deur des *Enarrationes in Psalmos* qui sont, comme la *Cité Dieu,* « une histoire spirituelle de l'humanité ». Sans dout est-il excessif de parler ici, avec le P. Pontet, d'« inintelligenc de l'histoire », de « quasi suppression de l'histoire » (pp. 14 162). Mais il est vrai que saint Augustin, moins intéressé l'histoire du peuple de Dieu pour elle-même, s'applique su tout à retrouver, à travers le texte des Psaumes, le drame la Croix, le drame de l'Eglise, l'histoire du Christ total, depu ses plus anciennes préfigurations jusqu'à son épanouissemen définitif dans le royaume des cieux. Saint Augustin n'a guè commenté l'Apocalypse, mais il a prêché les *Enarrationes Psalmos.*

Tout ceci est bien sommaire pour inventorier les richesse que rassemble pour nous le livre du P. Pontet. (On ne saura juger trop sévèrement la négligence avec laquelle a été im primé le livre du P. Pontet : il fourmille de coquilles grossière et d'inexactitudes. En un ouvrage de cette importance, ce est proprement impardonnable.) Qu'il soit permis de formu ler un triple souhait que nous inspire cette lecture si enrichi sante. Que les exégètes, les théologiens, les historiens mette enfin au point la question de l'interprétation spirituelle, tel qu'elle fut pratiquée par toute l'ancienne tradition chrétienn Que les prédicateurs se mettent à l'école des Pères, sans l copier servilement, pour retrouver le sens d'une prédicatio directe et familière, à la fois liturgique et scripturaire. Qu les fidèles lisent saint Augustin, spécialement les œuvres ma tresses que nous avons rappelées, pour y retrouver, avec

)t de la parole de Dieu, le sens des plus hautes réalités rituelles.

)ue ceci nous soit l'occasion d'adresser un hommage ému à mémoire de l'homme qui de notre temps a le plus mérité s lecteurs des sermons de saint Augustin, dom Germain rin. L'infatigable travailleur bénédictin est décédé le 12 fé- er dernier, à Fribourg, en Suisse, à quatre-vingts ans, après e vie tout entière consacrée à l'ancienne littérature chré- nne, où il fit quelques admirables découvertes.

P. Th. CAMELOT, O. P.

bé MICHONNEAU, *Paroisse, Communauté missionnaire,* Con- lusions de cinq ans d'expérience en milieu populaire, pré- ientées par le R. P. Chéry, O. P., Coll. *Rencontres,* 22-22, Ed. lu Cerf, 1946, 484 pp.; 150 fr.

Jn nouveau livre choc, qui déjà connaît la fortune de *nce, pays de mission?* et de *Problèmes missionnaires.* C'est e combien il a intéressé et intéressera tous ceux que hante déchristianisation du monde moderne.

)n aura lu par ailleurs la note du P. Dewailly relative aux mes *d'apostolat et de mission* que ce livre renouvelle de on si intéressante. Nous voudrions ici compléter la présen- ion indirecte qui en a été faite en signalant les questions, oblèmes et quelques solutions envisagés dans cet ouvrage.

Tout est centré d'ailleurs autour de ce problème fondamen- : celui de la paroisse moderne à laquelle échappe totalement e énorme proportion de fidèles « possibles », soit simple- nt païens, soit anciens fidèles baptisés et ayant fait leur mière communion, parfois même mariés à l'Eglise. Comment fait-il que les néophytes du milieu populaire ne persévèrent s dans nos paroisses? qu'il y ait tant de déchets après la mmunion solennelle et que celle-ci puisse même être appelée la grande apostasie solennelle » de chaque année, en chaque roisse? que les œuvres, si accaparantes, soient bien souvent peu efficaces? que les prisonniers libérés soient si désillu- nnés sur la vie paroissiale? que le milieu paroissial soit si perméable à l'esprit apostolique, si sclérosé la plupart du nps? Mais au fond, n'est-ce pas la question essentielle? Tout vient-il pas de là? C'est ce que pense M. M.

Il faut d'abord que la paroisse cesse d'être enfermée dans le milieu paroissial » et qu'elle devienne une *communauté* prêtres et laïcs seront vraiment unis dans l'amour fraternel la fraction du Pain. C'est le problème que pose le premier apitre et que le livre entier essaye de résoudre.

Quelles conditions faciliteront l'éveil de cette communauté ssionnaire? Une liturgie vivante et populaire répond le cha- re 2. Puis l'apostolat (chap. 3) qui ne doit point viser à ganiser le racolage des pratiquants, mais à pénétrer d'esprit étien les milieux visés, afin que le besoin d'une vie chré-

tienne les amène au Christ communiqué par l'Eglise et l sacrements. C'est selon cette perspective que sont jugés l œuvres, les mouvements spécialisés, l'apostolat exclusif d jeune clergé auprès des enfants, l'administration paroissial les méthodes respectives des « sauveurs d'âmes » et des « b tisseurs de chrétienté ». M. M. conclut par la prééminence d ministère de la parole et de ce qu'il appelle *l'apostolat dire* — secondé d'ailleurs par les tracts, l'affiche, le bulletin p roissial, etc. — enfin par la constitution d'une communau paroissiale qui fasse choc dans le milieu déchristianisé (chap. 4 car « les problèmes sont posés aux masses par la vie des cor munautés dynamiques » (p. 258).

Les chapitres 5 et 6 dénoncent les obstacles graves que r présentent encore les questions de classe et d'argent dans n cérémonies, et la culture bourgeoise des prêtres vis-à-vis d la mentalité populaire. Enfin, avant le rapport final sur l résultats, un très beau chapitre sur l'esprit d'équipe et spiritualité sacerdotale qui doit être essentiellement apost lique : la sanctification du prêtre est liée à son apostolat non à tel ou tel exercice spirituel qui ne serait pas articu autour de sa tâche apostolique. Faut-il ajouter que tout mérite de ce livre est d'être le fruit de l'expérience de ci années d'une communauté sacerdotale?

A.-M. H.

L. J. LEBRET, *Principes pour l'action*. (Coll. *Spiritualité*, n° Ed. Eco. et Hum., 108 pp.; 58 fr.

De quoi s'agit-il? se demande l'auteur, en reprenant le f meux mot de Foch : « Sauver et épanouir l'homme. To l'homme et toute l'humanité ».

C'est sur un tel objectif que se greffent une suite de ch pitres qui sont autant de visées diverses et qui présente tour à tour tous les éléments et les qualités de l'action : l'ef cacité, l'organisation, le partage des responsabilités, le cho des collaborateurs, etc..., et jusqu'à la foi, l'espérance, l'amou la contemplation, la prière et même la messe qui représer sacramentellement et divinise en quelque sorte l'action h maine. Chaque chapitre se présente comme une sé d'apophtegmes sur le thème envisagé.

Au total, un véritable traité pratique de la prudence, sens vertueux (la première des cardinales) où l'entendai nos anciens : la vertu des initiatives et des responsabilités, commandement, du conseil et de l'action. C'est un guide pr cieux pour ceux qui veulent penser leur action et la rend efficace.

Cependant, nous ne suivons pas toujours l'auteur dans s optimisme, et nous ne croyons pas que « le bonheur de l'hom de ce temps » est plus grand parce que les découvertes de science le conduisent davantage à Dieu; dans notre conditi actuelle, les voies de Dieu ne sont pas nécessairement par lèles aux voies de la science et à l'épanouissement de n

ultés naturelles de connaître. Il y a même hélas quelquefois position. De même, il n'est pas toujours vrai que « contemtion et action ne s'opposent pas, ne se soustraient pas, is s'additionnent ». Il y a un bon usage de l'action qui pose à la contemplation (cf. S. Th., s. théo., 2a, 2ae 182., a. 3.) et inversement l'action réclame la direction de contemplation (*id.* a. 4, ad 2m). Mais « il est manifeste aussi e la vie active empêche la vie contemplative en ce sens 'il est impossible de s'occuper d'actions extérieures, et en me temps de vaquer à la divine contemplation » (*id.* a. 3, c). y aurait-il pas danger à tant vanter l'action, malgré ses rites propres, et malgré son utilité pour la vie contemplae, que l'on perde de vue le primat absolu de la vie contemtive? Mais que l'on ne se méprenne pas sur la longueur ite matérielle de cette critique et redisons que ce livre est beau guide pour l'homme d'action.

L'ouvrage se termine par un chapitre intitulé *le mouvement Ecully,* où sont inscrites les résolutions, les règles, les prinpes et le style de ce mouvement.

A.-M. H.

S. Gillet, O. P., Maître Général des F. P., *La mission de sainte Catherine de Sienne,* Flammarion, 260 pp.; 110 fr.

l convenait que le successeur de saint Dominique, après oir écrit la vie du fondateur, parle aussi de celle que les écheurs appellent leur « mère ». Il vient de le faire en elques pages qui ne sont pas à proprement parler une e de sainte Catherine de Sienne, mais une synthèse de doctne et d'histoire. Le titre d'ailleurs nous révèle l'intention Rme Père Gillet. Il a voulu dégager le sens d'une mission ntrant le lien essentiel dans une vie dominicaine intégraent vécue de la contemplation et de l'apostolat. Nul n'était eux qualifié que le Maître Général de l'Ordre pour rappeler idéal si magnifiquement représenté. Il a mis en œuvre toute e expérience appuyée sur des sources historiques de vaur sans que jamais l'érudition sous-jacente ne gêne le déloppement. Aussi ce livre se lit-il très facilement et produira rtainement les fruits que l'auteur en attend. Ajoutons qu'en tte période d'activisme il était urgent de remettre en valeur sources de l'apostolat et de le pouvoir faire en donnant e leçon de « choses ».

P. C. Dorange.

Ancel, Supérieur des Prêtres du Prado, *La Pauvreté du Prêtre, d'après la vie et les écrits du vénérable Antoine Chevrier,* Vitte, 1946, 400 pp.; 150 fr.

Le P. Ancel édite un cours qu'il donna naguère au noviciat Prado et qui, imprimé en 1939 *ad usum privatum,* pénétra ns plusieurs séminaires, et même dans des curies épisco-

pales. Dans un admirable souci de la pauvreté de leurs prêtres des évêques ont obtenu de l'auteur qu'il ne réservât pas ses confrères du Prado et à quelques amis le bienfait de son travail.

Nous avons ainsi le texte d'un cours magnifique sur la pauvreté du prêtre pradosien. L'enseignement progresse à travers des leçons d'une forte et claire architecture, dans le style dépouillé d'ornements qui convient au sujet; il passe des humbles détails de la vie quotidienne à des considérations sur « Humanisme et Pauvreté », parlant toujours la même langue simple et précise, sans vain abus des formules et des catégories scolastiques ou existentialistes. Ce professeur est un maître spirituel qui, théologien, directeur spirituel, apôtre parle du Père Chevrier et de la pauvreté en prêtre pauvre du Prado, c'est-à-dire avec un intelligent amour.

Sans doute, certaines qualités d'un cours oral deviennent à la lecture, presque des défauts. Le P. Ancel le reconnaît. L'ouvrage a des longueurs, il contient des répétitions, sa forme trop analytique est plutôt celle d'un manuel...; on risque de s'embarrasser dans les détails et d'oublier les principes. Enfin les notes nombreuses, placées à la fin des chapitres, dispersent l'attention et font obstacle à l'unité. Aussi reprocherions-nous peut-être à l'auteur de n'avoir pas repris, pour des lecteurs moins attentifs, la rédaction de son cours, s'il ne nous opposait pas la meilleure des excuses : « L'auteur, devenu supérieur des prêtres du Prado, n'a pas le temps nécessaire pour une refonte de son ouvrage ». Ne regrettons pas cette nomination. Si l'ouvrage en souffre un peu dans sa présentation littéraire, il y gagne une nouvelle autorité.

Pour nous dire comment le P. Chevrier concevait la pauvreté du prêtre des pauvres et comment il incarne cet idéal dans les règlements, les usages, les orientations ascétiques et apostoliques du Prado, le P. Ancel étudie la pauvreté du prêtre dans sa vie personnelle, dans son apostolat, dans la recherche des ressources nécessaires. Deux appendices considérables terminent le livre : l'un sur « la formation à la pauvreté », l'autre sur « humanisme et pauvreté ».

C'est auprès de la crèche de Noël que l'abbé Chevrier, vicaire à Saint-André-de-la-Guillotière, découvrit la Pauvreté. Le Verbe s'est fait pauvre et il a aimé les pauvres. Comment dès lors ne pas aimer la pauvreté? « Donnez-moi, ô mon Maître, cette belle pauvreté : que je la cherche avec sollicitude, que je la prenne avec foi, que je l'embrasse avec amour, pour en faire la compagne de toute ma vie, comme saint François mon père le vrai pauvre de Jésus-Christ, et que je puisse mourir avec elle sur un morceau de bois, comme mon Maître. » Pauvre comme Jésus, le prêtre pourra évangéliser les pauvres. Si le peuple se défie du clergé, c'est qu'il ne croit pas à son désintéressement. Et comment pourraient y croire « des gens qui ne viennent que trois ou quatre fois à l'église durant leur vie, aux mariages, aux baptêmes et aux enterrements, et qui, toutes les fois qu'ils viennent à l'église, entendent du prêtre ou du sacristain ces paroles : *Vous me devez tant*, et cela avec

torité et exigence? » Pour eux, le prêtre est « un avare un homme de bonne chère. » L'abbé Chevrier va grouper s prêtres qui mèneront avec lui, au milieu du clergé dio- sain, une vie très pauvre : auprès d'eux, dans leur maison, ns leurs chapelles et leurs églises, le peuple le plus infor- né se sentira à l'aise et plus ils se contenteront du néces- ire, plus larges seront leurs aumônes.

Le P. Chevrier est allé très loin dans cet appauvrissement aritable et cette simplicité de vie. « Que nos maisons et nos llules ressemblent à l'étable de Bethléem. » C'est la pauvreté nciscaine, mais d'un franciscanisme original, lyonnais, pour- t-on dire, qui sans avoir la jaillissante fantaisie du Pove- llo ni, dans la brume des deux fleuves, toute la lumière du l d'Ombrie, garde la mâle vigueur et le fol enthousiasme Assise (« c'est le propre de l'amour d'être fou »), avec plus réalisme et de précision dans les desseins et aussi, le Ancel le souligne, avec une préférence pour le gris (de la ille *grise* pour les chaises, de la laine *grise* pour les cou- rtures, etc.).

Cet amour de la pauvreté a conduit le P. Chevrier vers un ostolat plus dépouillé des moyens extérieurs, c'est-à-dire us indépendant de l'argent. « Le ministère du prêtre est ministère tout spirituel... Nous éviterons de créer des mai- ns ou providences où l'on s'occupe à des travaux manuels... us ferons en sorte de n'avoir que le nécessaire en fait habitation, maison, cour et jardin... pour n'avoir pas à ccuper de culture, de ferme, d'ouvriers, de domestiques ou fermier. » Les pages où le P. Ancel expose la pauvreté de postolat pradosien sont parmi les plus belles du livre : là, us qu'ailleurs encore, apparaît l'étonnante actualité du P. Che- ier. Le fondateur est bien plus proche de M. l'abbé Michon- au et du jeune clergé de 1946 que des dignes ecclésiastiques nnais de 1850! Quoi d'étonnant qu'il soit mieux compris jourd'hui qu'alors!

Mais si spirituel que soit son apostolat et si simple sa vie, pôtre a besoin d'argent. Le P. Chevrier le sait; mais il veut e le prêtre pauvre n'attende son salaire que de Dieu. Ni liers, ni propriétés de rapport. « Nous devons bien nous rder, pour avoir de l'argent, d'employer les moyens naturels qui ne viennent pas de Dieu, mais qui sont inventés pour citer la cupidité des gens, tels que les loteries, les concerts, soirées, les amusements. » Le P. Chevrier désire même ntière gratuité des fonctions ecclésiastiques dans la mesure elle ne heurte pas des confrères qui ne partagent pas l'idéal adosien. Dieu, par les voies qu'il choisira, entretiendra son ôtre et si, à certains jours, des quêtes s'imposent, « il faut e tout l'argent que nous recevons soit tout à fait l'argent la Providence, et que les fidèles nous le donnent *librement, lontairement, affectueusement, spontanément.* »

A beaucoup de jeunes gens et de prêtres, le livre du P. Ancel vélera — nous le souhaitons — une vocation pradosienne. x autre prêtres du clergé diocésain et des instituts reli-

gieux, il montrera jusqu'où peuvent aller l'imitation du Chri pauvre et les exigences de l'apostolat populaire. Le P. Anc s'adresse à tous : en décrivant avec ferveur une vocatio sacerdotale particulière, il illumine toutes les autres. En d jours où trop d'études sur la spiritualité sacerdotale s'arrête à des polémiques jalouses et à de superbes incompréhension il fait bon suivre un maître qui vous introduit dans les beauté d'une vocation, sans méconnaître jamais la variété des ch rismes et des grâces.

Henri MOGENET.

SAINT THOMAS D'AQUIN, *Les Sacrements*, traduction françai par *A.-M. Roguet, O. P.* (Editions de la Revue des Jeunes

La ténacité du P. Roguet est venue à bout d'un trava maintes fois repris et toujours abandonné. Qu'il en soit re mercié, car, nous attendions avec une certaine impatience traité qui nous donne la théorie générale des sacrement Nous ne dirons rien d'une traduction qui est précise et se rieuse. Nous voulons surtout faire ressortir l'importance de notes. Le Père s'étend longuement sur la notion de sign chez saint Augustin et saint Thomas, afin de nous mieux expl quer pourquoi et comment le sacrement est un signe et quel réalité il signifie. Il aborde ensuite les rapports du signe et d l'instrument et termine son chapitre par l'exposé, à travers les différentes causalités, de celle qui est propre aux sacre ments. Il peut ainsi déterminer le sens et la portée de la grâc sacramentelle, ce qui nous permet de saisir l'admirable péd gogie divine. Toutes les autres questions, essence, nécessit sont traitées dans les notes explicatives, y compris le carac tère. Nous eussions préféré, et c'est le seul reproche que no nous permettrons d'adresser au P. Roguet, une étude plu étendue dans les renseignements techniques, avec référenc à l'aspect cultuel qui est laissé dans l'ombre. La liturgie n'est elle pas en effet l'exercice de la vie sacramentelle? Le lecteu eut été ainsi mieux éclairé. Mais cela n'enlève pas au trava du P. Roguet sa valeur intrinsèque. Dans une matière aus difficile et complexe, il a réussi et il rendra d'autant plus se vice que les documents systématiques sur la théorie généra des sacrements sont à peu près inexistants.

fr. Pierre-C. DORANGE, O. P.

M. CIMETIER, *Consultations de droit canonique*, 2e série, E E. Vitte, Lyon-Paris, 1944, 328 pp.

M. CIMETIER, Doyen de la Faculté de Droit canonique de Lyo continue ses « *Consultations de Droit canonique* » par u *Deuxième Série* : Vie ecclésiastique. Ministère pastoral. Adm nistration. C'est un ouvrage très vivant, agréable à lire, d l'on trouve des « histoires vraies », puisque le savant can niste y publie ses réponses à des questions réellement posée

us sommes loin de l'atmosphère artificielle des « Cas de nscience ». Un étudiant en Droit canon, où tout autre lecteur, mprend mieux les principes et les lois quand il les voit pliqués dans la réalité, à propos des difficultés soulevées r la vie courante de son époque. Par contre, on ne peut ésumer de l'importance d'un traité canonique par le nombre pages que les « Consultations » lui consacrent; car, si ce ité est clair, peu de questions ont été posées à son sujet. s Tables bien faites rendent très commode le maniement de volume. Enfin, on saura gré à M. Cimetier d'avoir réduit à ant (pp. 17-21) les inventions de P. L. Couchoud sur le ma- ge des prêtres en Amérique Latine.

A. MATHIOT.

CHRISTOPHE, *Sainte Marguerite-Marie,* Bonne Presse, 128 pp.; 30 fr.

Brochure de propagande brillamment rédigée. L'attention t sans cesse éveillée par une foule d'allusions aux événements ntemporains. Que dans ce feu d'artifice se glissent erreurs anachronismes, peu importe. Même à peu près en ce qui ncerne la sainte ou sa famille. L'auteur ignore le travail itique de Mgr Gauthey, et il reprend les erreurs d'anciens ographes. Au lieu du milieu mondain, fêtes royales, amou- ux gravant leurs noms sur l'écorce, avec image à l'appui. aimerait voir le milieu spirituel qui a marqué la sainte de ray d'une empreinte caractéristique. De copieuses citations ses œuvres forment le fond sérieux de cet ouvrage, qui fera, algré ces critiques, du bien à la jeunesse.

J. DÉCRÉAU.

E PAROISSE DERRIÈRE LES BARBELÉS, *Premiers mois de captivité,* textes recueillis par André Bonduelle et René Vielliard, 1 vol. 32 × 25, 124 pp., hors commerce, 1943.

Puisque cela nous est demandé, c'est bien volontiers que nous ésentons, malgré sa date déjà ancienne, ce livre dédié « par s 32 prêtres du camp, à leurs camarades prisonniers de erre de l'oflag VI A ». Il constitue une sorte d'album sou- nir pour tous les anciens de l'oflag VI A, officiers et soldats. Quand nous aurons depuis longtemps retrouvé nos paroisses ançaises, dit l'introduction, peut-être nous arrivera-t-il de uvrir ce livre et de nous rappeler à quel point était chré- nne et française cette paroisse derrière les barbelés. » Ils y trouveront des photos, des scènes vécues, les figures de rs camarades, quelques-unes des meilleures conférences, ou s méditations, des cours, etc... et surtout les très jolies esques de la chapelle dessinées de main de maître par les utenants Gillet et Coulon. Et puissent beaucoup d'autres en ofiter aussi!

A.-M. H.

Le encicliche sociali dei Papi da Pio IX a Pio XII, a cura d Igino GIORDANI, 2e éd., Rome, Ed. Studium (1946); XXXI 700 pp.

Dans ce volume sont rassemblés les trente principaux docu ments pontificaux en matière sociale, depuis *Quanta cura* les grandes encycliques de Léon XII jusqu'aux messages d guerre de Pie XII. Le recueil sera d'autant plus utile qu chaque document est précédé d'une petite notice; que l'intro duction de M. Giordani rappelle brièvement les étapes de l doctrine sociale de l'Eglise, en montre l'urgence et la solidité qu'une bibliographie, un répertoire des autres documents d même nature et un index analytique très soigné rendent l'usag de ces textes facile et agréable. Mais, évidemment, le recue n'aura cette utilité que pour ceux qui lisent l'italien : un re cueil du même genre en français serait le bienvenu.

L.-M.

LIVRES REÇUS

M.-A. COURIER, *Chantons le psautier de Notre-Dame*, le Rosaire Paris, Secrétariat du Rosaire, 1946, 25 pp.; 25 fr.

Suzanne DOLLE, *Petites cantilènes d'amour pour le temps d disette*, Paris, Ed. Spes, 1946, 159 pp.; 60 fr.

Mois de Marie de la médaille miraculeuse, Paris, Permanenc Mariale, Ed. Spes, 1946, 128 pp.; 50 fr.

J. VAN AGT, *Recueil de méditations pour le chemin de la Croi* Paris, Bonne Presse, 141 pp.; 42 fr.

27263. — Paris Imp. LAHURE. — 31.1064
— Le gérant de cette publication : —
R. P. Plé, 29, Bld de Latour-Maubourg, Paris-7e
Dépôt légal : Troisième trimestre 1946. - N° d'ordre : 10.660.